

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महानुभाव :—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन वैकर्स सदर मेरठ
संरक्षक अध्यक्ष, एव प्रधान ट्रस्टी
- (२) श्रीमती सौ, फूलमाला देवी धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी
जैन वैकर्स सदर मेरठ, संरक्षिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महानुभाव :—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सराफ	सहारनपुर
२	" सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
३	" कृष्णचन्द जी जैन रईस	देहरादून
४	" सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
५	" श्रीमती सोवती देवी जैन	गिरीडीह
६	" मित्रसैन नाहरसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	" प्रेमचन्द ओमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	" मलेकचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	" दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	" बालूमल प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	" बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	ज्वालापुर
१२	" केवलराम उग्रसेन जी जैन	जगाधरी
१३	" गेदामल दगडू साह जी जैन	मनावद
१४	" मुकन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	" श्रीमती धर्मपत्नी वा० कैलाशचन्द जी जैन	देहरादून
१६	" जयकुमार वीरसैन जी जैन सराफ	सदर मेरठ
१७	" मन्त्री दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	" बाबूराम अकलङ्कप्रसाद जी जैन	तिस्ता
१९	" विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	" हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन ओवरसियर	इटावा
२१	" सौ० प्रेमदेवीशाह सु० वा० फतेहनाल जी जैन सधी	जयपुर
२२	" मन्त्राणी दिगम्बर जैन महिला समाज	गया
२३	" सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	" गिरनारीलाल चिरञ्जीलाल जी जैन	गिरीडीह
२५	" राधेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	" फूलचन्द वैजनाथ जी जैन मई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	" सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सराफ	बडौत
२८	" गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गोधा	लालगोला
२९	" दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेन्डेंट इजीनियर	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्त्री दि० जैन समाज नाई की मडी	आगरा
३१	” सचालिका दि० जैन महिलामडल नमककी मडी	आगरा
३२	” नेमिचन्द जी जैन रुडकी प्रस	रुडकी
३३	” भववनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	” रोगनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	” मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन, जैन बेस्ट	सहारनपुर
३६	” शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	, ❀ जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छावडा	भूमरीतिलैया
३८	” ❀ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
३९	” ❀ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४०	” ❀ दयाराम जी जैन आर एस डी ओ	सदर मेरठ
४१	” ❀ मुन्नालाल यादवराय जी जैन	सदर मेरठ
४२	, + जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४३	” + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला
४४	” + बनवारीलाल निरन्जनलाल जी जैन	शिमला

नोट —जिन नामोके पहिले ❀ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये हैं, शेष आने हैं। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है।



सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाग्रबुद्धि तार्किकशिरोमणि वादीभकेशरी श्री समतभद्र श्री अकलङ्कदेव आदि महापुरुषोने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वोकी समीचीन विवेचना आसुभीमासा, प्रमाणसग्रह, न्यायविनिश्चयादि कारिकात्मक रचनाओ द्वारा की। जैनदर्शनके प्रणेता भगवान् उमा स्वामिके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थ सूत्रके सदृश जैन न्यायको सूत्रबद्ध करने वाली “जैन न्याय सूत्र ग्रन्थ” जैन परम्परामे नहीं बन पाया था। इसी कमीको आचार्यप्रवर श्री माणिक्यनन्दिने आचार्य स्मृतिपरम्परासे आये हुए जैन न्यायरूप सागरको परीक्षामुखसूत्ररूप गागरमे पूर्ण करके जैन न्यायका गौरव बढ़ाया है। यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय न्याय विषयके कृतियोमे अद्वितीय है।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोमे विभाजित है। इसके सूत्रोकी संख्या २१२ है। ये सूत्र सरल, विशद एव नपे तुले हैं। वस्तु विचारमे अति गम्भीर, अन्तस्तलस्पर्शी तथा अर्थ-गौरवसे ओत प्रोत हैं। सभी सूत्र सस्कृत गद्यमे है, किन्तु उनके आदि अन्त मे एक २ श्लोक है —

प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदा भासाद्विपर्यय ।
 इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्यमिदममत्प लघीयम् ।
 परीक्षामुखमादर्शं हेयोपादेयतत्त्वयो ।
 सविदे मादृशो बाल परीक्षादक्षवद् व्यघाम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतीक्षा की है। और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है। सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथार्थ बोध कराने के लिये परीक्षकके समान दर्पणवत् कृति बनाई।

प्रतिपाद्य विषय — प्रथम परिच्छेद १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतस्त्व परतस्त्वका निर्णय किया है। द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बनाये हैं। प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा गृह्य भेदोंका १० सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है। तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके स्थिति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमका १०१ सूत्रोंमें कथन है। चतुर्थमें ६ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है। सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं। पाचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा हान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणमें कथचित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है। छठे परिच्छेदमें प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है। इसमें ७४ सूत्र हैं। इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके सभी मौलिक ग्राह्य विषयोंका पूरा व्यवस्थित चयन हुआ है।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारखी, मनीषी, चिद्धान श्री १०५ क्षुत्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द माला ने परीक्षासूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है। समयसारादि अनेक ग्रन्थोंपर प्रवचन करने वाले विद्वान्के प्रौढ ज्ञानने इसे दुम्हृतासे वचाया है जो कि न्याय त्रिषयक गम्भीर अध्ययन, चिन्तन एवं सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है। न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निष्पत्तिका आधार प्रमाण ही होता है, इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है। इन प्रवचनों द्वारा लोकमें प्रमाणविषयक विपरीत धारणायें दूर होंगी।

मुझे इन प्रवचनोंका प्रूफ शोधनका इवसर मिला। मैं आशा करता हूँ कि आध्यात्मिक तत्त्वके विश्व रसिक इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठायेंगे।

—देवचन्द्रजैन एम० ए०

परिक्षांमुखसूत्रवचन ५, ६, ७ भाग

[पञ्चम भाग]

[प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ, पूज्य श्री १०५, क्षु० मनोहरजी वर्गी
श्रीमत् 'सहजानन्द', महाराज]

ज्ञान प्रमाण द्वारा पदार्थव्यवस्था - लोकव्यवहारमे जितनी व्यवस्था हुआ हुआ करती है तथा भोक्ष मार्गके काममे भी जितनी व्यवस्था बनती है वह सब प्रमाण से बनती हैं। कोई बात प्रमाणभूत हो तो उससे व्यवस्था हुआ करती है। यदि अप्रमाण है तो उससे व्यवस्था नहीं बनती। उस ही प्रमाणका इस ग्रन्थमे स्वरूप कहा गया है। प्रमाणका स्वरूप बताया है जो स्व और अपूर्व अर्थका- निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण है। प्रमाणके स्वरूप वाक्योका टुकडोमे अर्थ करिये तो उल्टी ओरसे अर्थ करिये। प्रमाण क्या है ? ज्ञान प्रमाण। कैसा ज्ञान प्रमाण है ? निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है। किसका निश्चय करने वाला ? पदार्थका निश्चय करने वाला। किस पदार्थका निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है ? अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है और इतना ही नहीं किन्तु खुदका भी निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है। इस प्रमाणके स्वरूपमें कितनी ही बातोपर प्रकाश डाला गया है और इनका क्रमसे निर्णय भी किया गया है।

ज्ञानकी स्वव्यवसायात्मकता— अब इस परिभाषामे अन्तिम निर्णय दिया जा रहा है कि स्वव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण है अर्थात् जो ज्ञान खुदका भी निश्चय किए हुए हो वह प्रमाण है। जैसे हम किसी पदार्थको जानते हैं तो पदार्थके जानतेके ही साथ साथ खुदका भी ज्ञान बनाये रहते हैं जिस ज्ञानसे जाना कि यह कमण्डल है, तो इसमे यह निर्णय भी बसा है कि यह कमण्डल है ऐसा जानने वाला जो हमारा ज्ञान है वह सत्य है। दोनो निर्णय बने हैं। अर्थात् ज्ञान खुदका भी निश्चय रखता है और जिस पदार्थको जानता है उसका भी निश्चय रखता है। इस प्रकार ज्ञानस्वपर व्यवसायात्मक होता है। जैसे दीपक दूसरे पदार्थको भी प्रकाशित करता है और खुदको भी प्रकाशित करता है। जो खुद प्रकाशरूप न हो वह दूसरेको प्रकाशित नहीं कर सकता। शायद यह कहें कि बैट्रीके बल्ब वगैरह हैं ये बैट्रीको तो प्रकाशित नहीं करते और सामनेकी चीजोको प्रकाशित करते हैं तो दीपक वहाँ बैट्री नहीं है किन्तु प्रकाशमान जितना तार है उतना ही वह दीपक है। खुद प्रकाशमान हो तो उनके निमित्तसे

अन्य भी प्रकाश पा सकता है। ऐसे ही जितने ज्ञान होते हैं वे सब ज्ञान खुदको भी प्रकाशित करते हैं और पदार्थोंको भी प्रकाशित करते हैं, यो ज्ञान निजका भी निर्णायक है। इतने स्थलका विवरण करनेके लिए छठवाँ सूत्र कह रहे हैं।

स्वांमुखतया प्रतिभासन स्वस्य व्यवसाय ॥६॥

स्वोन्मुखसे स्वव्यवसायात्मक ज्ञानकी ही परव्यवसायात्मकता—ज्ञान स्वका व्यवसायात्मक है इसका अर्थ यह है कि विज्ञानस्वरूप जो निज तत्त्वं है उसका भी ग्रहण करने वाला है। जिस स्वरूपमें प्रमाणरूप माना गया है उसका सम्बन्ध भी यह ज्ञान करता रहता है जाननेको ऐसी प्रक्रिया ही होनी है। हम किसी भी पदार्थको जानें तो उसमें दो पद्धति होती हैं। ये पदार्थ जाने गए सो ठीक है और इस पदार्थको इस ज्ञानसे जाना, यह ज्ञान भी वित्कुल ठीक है। पदार्थको जानने वाला ज्ञान यदि अप्रमाण मान लिया जाय तो पदार्थका भी ज्ञान प्रमाण नहीं होता। यह बात खुदकी कही जा रही है। हम आप सब आ मा हैं, व ज्ञायकस्वरूप हैं। यह ज्ञान किस तरहसे अपना काम करता है उसकी बात कही जा रही है। यह ज्ञान स्वका निर्णय करता हुआ और परका भी निश्चय करता हुआ ज्ञान करता रहता है अर्थात् यह ज्ञान खुदका भी निर्णय रवता है, ऐसा नहीं है कि अपने ज्ञानको सही समझनेके लिए हम कुछ और ज्ञान पैदा करते हो और उससे फिर जानते हो कि यह मेरा ज्ञान सही है। ज्ञानकी प्रमाणाता समझनेके लिए दूसरे ज्ञानकी जरूरत नहीं है। यदि वह ज्ञान वास्तवमें पदार्थका सही ज्ञान कर रहा है तो वह ज्ञान खुद अपने आप अपनेको सही बतला देता है। इस ही बातको एक दृष्टान्त द्वारा बतलाते हैं।

अर्थस्येद तदुन्मुखतयेति

ज्ञानकी स्वोन्मुखताका उदाहरण द्वारा समर्थन—इसमें एक उदाहरण बताया है कि जैसे हम पदार्थको जानते हैं तो ज्ञान पदार्थकी तरफ उन्मुख होता है तब जानते हैं ना यह चीकी है आदि आदि। यह ज्ञान जिस जिस पदार्थको जानता रहता है वह उस पदार्थकी ओर उन्मुख सा होने लगता है। जैसे अपने सामने चीज है तो उसका ज्ञान हो रहा है, और इससे विमुख हो जाय, बगलकी चीजका ज्ञान करने लगे तो हमारे ज्ञानमें एक दूसरे पदार्थकी उन्मुखता आ जायगी। जिस पदार्थकी तरफ लग लगकर पदार्थका जानना बन रहा। इसी तरह यह परख लें कि हम यह समझनेका जब प्रयास करते हैं कि मेरा ज्ञान क्या सही है तो हम इस ज्ञानकी ओर लगकर ज्ञानको जानते हैं। जैसे किसी दूरदर्शी पदार्थको हमने जाना-आगे सीप पढी थी बहुत दूर और समझ लिया कि यह सीप है तो उस समय हमारी उन्मुखता उस तत्त्वकी ओर है, और जब हम यह समझने बैठते हैं कि जान तो लिया कि यह सीप है मगर क्या कुछ यह ज्ञान सच है? तो उस निर्णयके प्रसङ्गमें हम अपना दिमाग अपने

प्रदेशोकी ओर भुकाते हैं उस ज्ञानको सही माननेके लिये । जैसे सब हम कोई चीज बोल रहे हैं भजन वगैरह और बीचमे कोई छद भूल गया तो उसका स्मरण करनेके लिए हम क्या कही बाहर आँखें गढाया करते हैं ? कुछ अपनी ओर भुक्कर सोचा करते हैं कि क्या है वह छद । अपना ज्ञान प्रकट करनेके लिए हम अपनी ओर भुका करते हैं । तो ज्ञानमे ऐसी सामर्थ्य है कि वह परको भी जाने और स्वको भी जाने । जैसे घटपट आदिक बाह्य पदार्थोकी और उन्मुख होकर उनका प्रतिभास होता है इसी प्रकार जाननेवाले ज्ञानकी ओर लगकर उन्मुख होकर उस ज्ञानका भी प्रकाश होता है ।

स्वपर प्रकाशकताके विरुद्ध अचेतन ज्ञानका एक सिद्धान्त - जैसे दीपक ऐसा प्रकाश स्वरूप है कि खुदका भी प्रकाशक है और बाहरी चीजोका भी प्रकाशक है, इसी प्रकार यह ज्ञान भी खुदका प्रकाशक है और बाहर पदार्थोका भी प्रकाशक है, आप लोग शायद यह सोचते होंगे कि ऐसे ज्ञानके बारेमे जोर इसपर दिया जा रहा है कि यह ज्ञान परका प्रकाशक है और स्वका भी प्रकाशक है । क्या कोई लोग ऐसे भी है जो ऐसा मानते हो कि ज्ञान स्वका प्रकाशक नहीं, केवल बाहरी पदार्थोका ही जानने वाला है । हाँ है ऐसा सिद्धान्त और इतना ही नहीं, कुछ सिद्धान्त तो इसका भी उल्लेखन करके आगे बढ़ेगे जा यह कहते हैं कि ज्ञान तो अचेतन है । ज्ञानमे चेतना ही नहीं है । तो यहाँ यह बता दिया कि ज्ञान कुछ प्रकाशित ही नहीं होता । जैसे आज कलके भूगोल वाले कहते हैं कि चन्द्रमामे प्रकाश है ही नहीं । सूर्यकी रोशनी पडती है तो चन्द्र प्रकाशित होता है । ऐसे ही कुछ सिद्धान्त यों मानते हैं कि ज्ञान अचेतन हैं उसमे प्रकाश करनेका काम है ही नहीं । तो जैसे चन्द्र स्वयं प्रकाशरूप न होकर सूर्यका सान्निध्य पाकर प्रकाशमान होता है ऐसा आजकलके भूगोलवादी मानते हैं ऐसे ही कुछ सिद्धान्त ऐसे हैं कि ज्ञान स्वयं चेतने वाला नहीं है किन्तु यह ज्ञान चैतन्यस्वरूप आत्मा का सन्निधान पाकर चेतनेका काम किया करता है ।

अपने ज्ञानस्वरूपकी चर्चा—देखिये अपने आपकी चर्चा कुछ कठिन लग रही है क्या ? जो खुद ज्ञान स्वरूप है, जो जगतकी सारी व्यवस्था बनाता है, बड़े बड़े आविष्कार भी करलें उस ही ज्ञानकी बात चल रही है । वह ज्ञान क्रियात्मक है तो जानने वाला भी ज्ञान है और जानने वालेकी ही चर्चा की जा रही है तो वह कठिन तो न लगना चाहिये, लेकिन ऐसे भी सुगम ज्ञानस्वरूप निजतत्त्वकी चर्चा कठिन लगा करती है तब हमारी वासना हमारा हृदय एक बाह्य पदार्थकी आकांक्षाओ और तृष्णावोमे लग रहा हो । कारण उसका यह है कि एक उन्मुखत का अन्तर है जानने वाला तो है यह ज्ञान । यह अपनी ओर मुह करके जाने तो इस ज्ञानसे सब कुछ अन्तर्मर्म जाना जा सकता है । और जब परकी ओर मुह करके यह ज्ञान जाने तो खुदका कुछ ज्ञान नहीं रह पाता । केवल बाहरी-बाहरी पदार्थोको ही खण्ड खण्ड रूप कुछ कुछको समझते रहने हैं । हाँ ज्ञानी पुरुष जरूर ऐसे होते हैं कि बाह्य पदार्थोको जान-

कर भी अपने आपके ज्ञानस्वरूपकी प्रतीति बराबर रखा करते हैं। तो यह इस ज्ञान की ही चर्चा चल रही है।

प्रकृतिसे ज्ञानकी व्यक्तताका सिद्धान्त—कुछ सिद्धान्त ऐसा कहते कि आत्मामे तो ज्ञानस्वरूप है ही नहीं। आत्मा तो सिर्फ चैतन्यमात्र है। उस चैतन्यमात्र आत्मामे जब ज्ञानका सम्बन्ध जुड़ता है तब यह आत्मा जानता है। उनसे फिर पूछा जाय कि जिस ज्ञानका सम्बन्ध आत्मामे जुड़ा वह ज्ञान किसकी चीज है? कहाँमे आया है किस तरह जुड़ गया है? तो उनका उत्तर है कि वह ज्ञान प्रकृतिका धर्म है, प्रधानका धर्म है और वह आत्मामे जुड़ा है।—इसका बहुत जल्दी समझना हो तो यो समझ लीजिए कि प्रकृति अर्थात् प्रधानको मान लीजिये कर्म। उनका कथन इस तरह बन गेठा कि ज्ञान कर्मका धर्म है और जब यह कर्मका धर्म ज्ञान चैतन्यस्वरूप आत्मामे लगता है तो यह जानने लगता है इसमे प्रकाश उत्पन्न हो जाता है ऐसे श्री कुछ सिद्धान्त हैं। अतएव यह बात जोर करके कहनी पडी कि ज्ञान स्वका भी निश्चय करने वाला है और परका भी निश्चय करने वाला है।

ज्ञानकी अस्वव्यवसायात्मकताका पूर्व पक्ष—आत्मा ज्ञानस्वरूप ही है। इसपर परमतवादी कहते हैं कि वह ज्ञान स्वव्यवसायात्मक कैसे है? ज्ञान स्वका निश्चय नहीं कर सकता क्योंकि वह अचेतन है। जैसे ये घट पट चौकी चटाई आदि खुद अपना निश्चय कर सकते हैं क्या? नहीं करते क्योंकि ये अचेतन हैं इसी प्रकार यह ज्ञान भी अचेतन है। अतएव अपना निर्णय नहीं कर सकता और यह ज्ञान अचेतन क्यों है? यो है कि यह प्रकृतिकी पर्याय है, प्रधानकी पर्याय है। तो जितनी प्रकृतिकी पर्यायें हैं रागद्वेष इन्द्रिय शरीर जैसे ये अचेतन हैं इसी प्रकार प्रकृतिकी पर्याय ज्ञान है वह भी अचेतन है। जो चेतन होता है वह प्रकृतिकी पर्याय नहीं होती। इस सिद्धान्त मे दो भूल तत्त्व माने हैं—आत्मा और प्रकृति। प्रकृतिसे तो मायाकी उत्पत्ति है और आत्मासे परमार्थ सत् होता है ऐसा उनका सिद्धान्त है। तो ज्ञान हो अथवा अहंकार हो, रागद्वेष आदिक हो, इन्द्रियका उद्भव हो, शरीर हो ये सब प्रकृतिके स्वरूप माने हैं इस सिद्धान्तमे, और आत्मा केवल चैतन्यस्वरूपमात्र है। वह ज्ञान भी नहीं करता किन्तु अपने स्वरूपको चेतता रहता है ऐसा एक दर्शन है।

अचेतनज्ञानवादकी अयुक्तता—अचेतनज्ञानवादके निराकरणके लिए यह कहा जा रहा है कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है, आत्माकी ही ज्ञान पर्याय है। ज्ञानप्रधानकी पर्याय सिद्ध नहीं हो सकती। प्रधान या प्रकृति कहो दोनोंका एक अर्थ है। आत्मा ज्ञान पर्याय वाला है क्योंकि दृष्टा होनेसे। देखिये ज्ञानको अचेतन मानने वालेने आत्माको द्रष्टा माना है, ज्ञाता नहीं माना है, द्रष्टामे भिन्न भिन्न प्रकारका बोध नहीं होता किन्तु केवल अपने स्वरूपका प्रतिभास होता है। जैसा कि दर्शनका स्वरूप जैन सिद्धान्तने

माना । भगवान् अरहतदेव केवल ज्ञानके द्वारा तीन लोक और अलोकके समस्त पदार्थोंको जानते रहते हैं और केवल दर्शनके द्वा । क्या किया करते हैं ? सारे विश्व को जानने वाले निजके आत्माका चेतन करते रहते हैं । दर्शनके द्वारा केवल अपने स्वरूपका सचेतन करते है । अपने स्वरूपका प्रतिभास करना दर्शनका काम है । पर जैन दर्शनमे तो ज्ञान और दर्शन दोनो ही आत्माके स्वरूप है । किन्तु अचेतन ज्ञान-वादियोने आत्माका स्वरूप दर्शन तो माना है पर ज्ञान नहीं माना । तो उनके प्रति कह रहे हैं कि आत्मा ज्ञान पर्याय वाला है क्योंकि आत्मा द्रष्टा है । जो द्रष्टा नहीं होता उसमे ज्ञान पर्याय भी नहीं होती । जिसके ज्ञान पर्याय नहीं होती वह द्रष्टा भी नहीं होता । जैसे ये घट पट आदिक इनमे जानना नहीं है तो ये अपने स्वरूपका भी चेतन नहीं कर सकते । ये अचेतन पदार्थ पडे हैं । अपनी नई अवस्था बनाते है पुरानी अवस्था छोडते हैं । और, खुद बने रहते हैं उपादव्यय ध्रौव्यात्मक सब पदार्थ हैं ।

पदार्थकी उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकतासे हितव्यवस्था—जैन दर्शनने एक सूत्र ऐसा है कि जो अन्तर और बाह्य व्यवस्था बनाये । उत्पाद व्यय ध्रौव्ययुक्त सत् । समस्त सत् पदार्थोंका स्वरूप बता दिया । जो उत्पादव्यय ध्रौव्य स्वरूप हो वह है पदार्थ । कोई पदार्थ ऐसा नहीं है जिसमे उत्पादव्यय और ध्रौव्य न पाया जाय । देखो यह जो बात कही जा रही है यह सब आत्मकल्याणके उपायमूल बात है । जब यह जान पायेंगे कि प्रत्येक पदार्थ अपने आपकी नई अवस्था बनाते हैं और अपनी पुरानी अवस्था विलीन करते हैं और वे खुद शाश्वत बने रहते हैं । यही बात सभी पदार्थोंकी है । ऐसे ही हम हैं, ऐसे ही प्रत्येक परमाणु है । सभी अपनी नई अवस्था बनाते हैं और पुरानी अवस्था विलीन करते हैं । कोई दूसरा नहीं बनाता, वे खुद अपने आपरूप परिणामते हैं । ऐसी ही हमारी बात है । कुछ भी निरन्तर अपने आपमे अपना परिणामन बनाते हैं पुराना परिणामन विलीन करते हैं और हम शाश्वत अपने स्वरूपरूप बने रहते हैं ऐसे ही सब पदार्थोंको निरखते जाइये तो क्या प्रभाव डालेगा ? यह प्रभाव होगा कि मोह न रहेगा क्योंकि जब यह निरखनेमे आयेगा कि किसी पदार्थका किसी अन्य पदार्थपर रच भी अधिकार नहीं है । अधिकार तो तब माना जाय जब कोई पदार्थ किसी पदार्थको कुछ करदे । पर सभी पदार्थ जब अपने आपमे उत्पादव्यय ध्रौव्य किया करते हैं तो किसका कौन लगेगा ? जिस घरमे आप बसते हैं वह घर कुछ नहीं लगता । जिस कुटुम्बमे आप रहा करते हैं मोहवश आप सुख मानते हैं उस कुटुम्बका कोई आपका कुछ नहीं लगता । और तो जाने दो जिस देहमे आप रात दिन बसा करते हैं जिससे अलग होकर आप थोडा भी बाहर नहीं सरक सकते यह देह भी आपका कुछ नहीं लगता । आखिर इस आरको ढोये जा रहे हैं फिर भी यह देह हमारा कुछ नहीं लगता । मैं अमूर्त ज्ञानवान् आत्मपदार्थ हूँ और यह देह ये पुद्गल परमाणुओंके स्कन्ध मांस रुधिर मूत्र चर्म आदि इनमे रच भी प्रतिभासका काम नहीं है और यह मैं आत्मा ज्ञानस्वरूप प्रतिभास हूँ । जब पदार्थोंका यह विज्ञान बनता

है कि प्रत्येक पदार्थ उत्पादव्यय धीव्य स्वरूप है तो कर्तव्य नहीं रहता, स्वामित्व नहीं रहता, मोह दूर होता है ।

ज्ञानके एकत्वपरिणमनसे शान्तिलाभ—देखिये । भीतरमें ऐसा सम्यग्ज्ञान बननेपर मोह तुरन्त दूर होता है । चाहे कुछ समय तक थोड़ा-बहुत राग रहे लेकिन मोह नहीं रहता और मोह न रहना सो ही धर्म है, मोक्षका मार्ग है । दूसरा सूत्र बताया है—‘सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गं ।’ सम्यग्दर्शन अर्थात् आत्माका सहज स्वरूप विश्वास और सम्यग्ज्ञान ऐसे ही आत्मतत्त्वका ज्ञान और ऐसा ही अपने स्वरूपमें रम जाना निर्विकल्प एकरस होकर केवल ज्ञानानुभवमात्र यह है सम्यक् चारित्र्य । इन तीनोंका एकत्व मोक्षका उपाय है । आनन्द तो इस मोक्ष अवस्थामे ही है । पर पदार्थोंका जितना लगाव है उतना ही बलेश विकल्प और आकुलताएँ मिलेंगी, वहा उसे शान्ति नहीं मिल सकती ।

अचेतनवादी अपना पक्ष यह रख रहे हैं कि ज्ञान अचेतन होता है अतः ज्ञान अपने आपको चेतना नहीं है । ज्ञान है प्रकृतिका धर्म और जब आत्मामें ससर्ग होता है तब ज्ञान वाह्य पदार्थोंको जानता है, इतनेपर भी ज्ञान अपने आपको प्रतिभासित नहीं करता । उसके उत्तरमें कहा जा रहा है कि ज्ञानपर्याय प्रधान की नहीं है, प्रकृतिकी नहीं है किन्तु आत्माकी पर्याय है क्योंकि यह द्रष्टा है, जिसमें ज्ञान पर्याय न हो वह द्रष्टा भी नहीं बनता । जैसे सामने दिखने वाले ये सभी पदार्थ जिनमें ज्ञान नहीं है तो ये अपने आपका भी चेतन नहीं कर सकते सो परका ज्ञान भी नहीं कर सकते । ज्ञान आत्माका धर्म है । यदि ज्ञानको प्रकृतिका धर्म माना जाय तो प्रकृति ही द्रष्टा बन जाय, ज्ञाता तो प्रकृति हो ही गया, द्रष्टा भी प्रकृति हो जाय उससे फिर आत्माकी कल्पना ही क्यों करते ? अब तो प्रकृति ही ज्ञाता है और प्रकृति ही द्रष्टा है ।

यदि यह कहो कि आत्मामें ऐसा अनुभव होता है कि मैं चेतन हूँ इस कारण आत्मामे चैतन्य स्वभाव पाया जाता है । उसको कहाँ मना कर दें ? भाई ! इसी तरह आत्मामे यह भी अनुभव होता है कि मैं जाननहार हूँ, ज्ञाता हूँ । तो ज्ञानस्वभाव भी आत्मामे मान लें । आत्मामे जैसे चैतन्यस्वभाव माना गया है, इसी प्रकार ज्ञान-स्वभाव भी मान लिया जाना चाहिए । शायद यह कहो कि आत्मामे जो यह प्रतिभास होता है कि मैं ज्ञाता हूँ, जाननहार हूँ वह तो ज्ञानके ससर्गसे होता है, आत्मा ज्ञान-स्वभावी नहीं है । आत्मा यह समझना हो कि मैं ज्ञाता हूँ ऐसा नहीं है ऐसा पूर्वपक्षमें कहा जा रहा है । आत्मा जाननहार होनेमे ऐसा जो प्रतिभास करता है वह ज्ञानके सम्बन्धसे करता है । पर आत्मामे ज्ञानका स्वभाव नहीं है ।

अब आचार्य समाधान करते हैं कि ज्ञानको अचेतनता कहना भी उचित नहीं है क्योंकि यो तो हम चेतनमें भी कह देंगे कि आत्मा जो यह अनुभव करता है कि मैं

चेतन हैं, द्रष्टा हैं अपने आपका अनुभव करने वाला हैं, अपने आपका प्रतिभास करता हैं तो वह चैतन्यके सम्बन्धसे हो रहा है। कही आत्मामे चैतन्य स्वभाव नहीं पडा है। यो हम चेतनके बारेमे भी कह सकते हैं और यो तो सभी बातें यो थोथी लाई जा सकती हैं। आत्मा पदार्थ चैतन्यके सम्बन्धसे चेतन है, स्वयं चेतन नहीं है यो कह बैठेगा कोई। भोक्ताके सम्बन्धसे भोक्ता है, स्वयं भोक्ता नहीं। उदासीनताके सम्बन्धसे उदासीन है, आत्मा खुद उदासीन नहीं है। शुद्धिके सम्बन्धसे आत्मा शुद्ध है, खुद शुद्ध नहीं। यो तो हम हजार बातें और लगा सकते हैं पर ये सही तो नहीं हैं। इसमे तो प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे बाधा आती है।

आत्मा ज्ञानवान है और द्रष्टा भी है, ज्ञाता और द्रष्टामें यह अन्तर समझिये कि ज्ञातामे तो पदार्थका जानन होता है, ज्ञेयाकार ग्रहण होता है, निर्णय होता है और द्रष्टापनमे यह केवल अपने आत्माको चेतता रसता है। यदि आत्मा द्रष्टा नहीं होता तो ज्ञाता नहीं हो सकता क्योंकि जो अपने आपको नहीं चेत सकता वह बाह्य पदार्थोंको भी नहीं जान सकता। तो चैतन्यस्वभाव है आत्माका। और उस चैतन्यकी ये दो विशेषताएँ हैं कि वह जाने और दर्शन करे। ज्ञान और दर्शन ये चेतन की विशेषताएँ हैं। इस जीवने बाहरमे तो जाननेका प्रयत्न किया, यह घर है, दूकान है, वैभव है, परिजन हैं आदिक प्रयत्न यह अनादिसे कर रहा है। चाहे रहता कुछ नहीं इसके पास। पूर्वभावमें जो कुछ भी समागम इसे प्राप्त थे वे आज कहाँ हैं? कुछ भी तो पता नहीं है। इस भवके बाद तो सभी जानते हैं कि साथ कुछ भी नहीं जानता है लेकिन मोहकी ऐसी तीव्र प्रेरणा है इतना गहन अन्धकार है कि बाहरी बाहरी बातों मे तो चित्त लगा रहता है पर अपने आपके स्वरूपके जाननमे चित्त नहीं लगता।

यह चर्चा किन्हींको बड़ी कठिन प्रतीत होती होगी। बात समझमें नहीं आती, किसकी बात? अपनी खुदकी। खुदकी बात जो कुछ ज्ञानस्वरूप है उसकी बात समझ मे नहीं आती और जिसकी बात कभी समझी ही नहीं जा सकती वे सब बातें समझमे आती हैं। ये बाहरी पदार्थ, ये बाह्य वैभव जो कि अत्यन्त भिन्न हैं, आत्मासे जिनका कुछ सम्बन्ध नहीं इसकी बात तो समझमे आ जाय और खुद क्या है, क्या स्वरूप है, शरीरके अन्दर रहने वाला यह मैं आत्मा कैसा हूँ इसमे क्या शक्तियाँ हैं, इसमे क्या गुण हैं, यह कुछ बात समझमे न आये तो यह हमारे लिये खेदकी बात है।

इन बाहरी वैभवोंमे शिर मानकर कौन सा लाभ मिलेगा? केवल कल्पनासे यही तो मान लिया कि यह मेरा पुत्र है, यह मेरा अमुक है, यह मेरा वैभव है, इसीसे ये सारे क्लेश बने हैं। ये सभी हैं अत्यन्त भिन्न पदार्थ। ये घरमे जो चार जीव आकर एकट्ठे हो गए हैं ये लगते किसीके कुछ नहीं हैं पर मोहकी बात ऐसी पढी है कि उन्हींको अपना सर्वस्व समझते हैं। इस ससारमे सार कुछ नहीं है। यदि सार होता तो

तीर्थङ्कर जैसे महामुरूप क्यों इनको त्यागकर आत्म-समाधिके लिए मत्ल करते ? बहुत बड़ी समस्या है आज यह कि हम क्या कर रहे हैं । जिससे हमारा भला हो, कल्याण हो, शेष भावी जीवन हमारा शान्तिपूर्वक व्यतीत हो ऐसा क्या कार्य करना है ? यह बहुत बड़ी समस्या है सामने, पर मोही जीव इसे समस्या ही नहीं मानते । बहुत बड़ी बात सामने है । यह मनुष्य तो हो गये । बचपन निकल गया, जवानी निकल रही है अथवा निकल गयी, शेष थोड़ा जीवन शेष रह गया, उस जीवनमें भी यह चित्त बगम न रहे, तृष्णामे लगा जा रहा हो और ऐसी तृष्णा बनी हुई हो कि विवेक अवि-वेक न्याय अन्याय कुछ भी नहीं सोचा जाता है तो इस सबका फल क्या होगा ? किसलिये ऐसा सब किया जा रहा है, कोई साथी न होगा । खुदके लिए का फल खुदको ही भोगना होगा ?

यहाँ निज ज्ञान स्वभावकी बात चल रही है । अपने आपको पहिचाने । यह मैं आत्मा चैतन्य स्वरूप हूँ ऐसा एक विलक्षण पदार्थ हूँ मैं कि इसका कार्य चेतनेका है, प्रतिभास करनेका है । यह कार्य अन्य किसी पदार्थमें नहीं है । यह पुद्गल है, आकाश है, धर्मद्रव्य है, अधर्मद्रव्य है, काल द्रव्य है, इनमें किसीमें भी यह कला नहीं है कि वह चेतनेके, अनुभवन कर सके, ज्ञान कर सके । केवल यह पवित्रता आत्मामें ही है । आत्मा ज्ञान स्वभावी है और ज्ञानके परिणामन चलते रहते हैं । ज्ञान स्वभाव से रहित यह आत्मा कभी समझमें नहीं आ सकता । प्रत्येकका ज्ञानरूप ही अपना आत्मा अनुभवमें आता है इस कारण । यह मानो कि ज्ञान जैसे पर पदार्थका निर्णय करता है इसी प्रकार ज्ञान अपने सबके स्वरूपका भी निर्णय करने वाला होता है । जो ज्ञान अपने आपके स्वरूपकी पक्कायत न करे वह बाह्य पदार्थोंकी भी पक्कायत नहीं कर सकता ।

क्या कोई ज्ञान अन्तरमें तो-ऐसा सोचे कि मैंने जो चीकीका ज्ञान किया यह ज्ञान मेरा सही है कि नहीं । यहाँ तो रखा सन्देह और-यहाँ बताये निर्णय कि यह चीकी ही है । ये दो बातें तो नहीं बन सकती । अगर ज्ञानमें सन्देह है तो बाह्य पदार्थों में भी निर्णय नहीं बन सकता । हमने कोई पदार्थ जाना कि यह चांदी है और यह भी-सोचते जायें कि मैं जो-यह जान रहा हूँ कि यह चांदी है क्या यह मेरा ज्ञान सच्चा है ? कही और कुछ तो नहीं है, और मैं चांदी जान रहा हूँ, मेरा-ज्ञान-क्या सत्य है ? इसी तरह ज्ञानके स्वरूपमें तो हम सन्देह रखें और बाहरमें यह बतायें कि वह चांदी ही है यह-तो ठीक नहीं बैठता । खुद ठीक बैठेगा तो बाहरी पदार्थोंका ज्ञान ठीक बैठेगा और खुदमें डावाडोल रहेगा तो बाहरी पदार्थोंका-भी निर्णय नहीं होता । मैं ज्ञानस्वरूप हूँ और अपने आपका भी ज्ञान करता हूँ बाह्य पदार्थोंका भी ज्ञान करता हूँ । वह ज्ञान प्रकृतिका धर्म नहीं है ।

पूर्वपक्षकारके पक्षका निवरण — पूर्वपक्षकारका विवरण । समझनेके लिये

थोड़ी देरको ऐसा मान ले कि वही लोग ऐसा कह रहे हैं कि ज्ञान है कर्मका धर्म और आत्माका धर्म है दर्शन अथवा चैतन्य । और, कर्मके धर्मका जब आत्मामे सम्बन्ध होता है तब यह आत्मा ज्ञानी बनता है । यो कह रहे है वे पूर्वपक्षवादी । ऐसा कहनेमे उन्होंने आचार क्या पाया ? थोडा बहुत गलत हो गया मगर किसी भी गलतीका कोई न कोई तत्त्वका आधार होता है, ऐसी कोई गलती नहीं है जिसका आधार कुछ भी न हो और मूलसे गलत ही गलत हो, ऐसी गलतियाँ नहीं हुआ करती । तो अचेतन ज्ञान वादियोंने ऐसा कौन सा आधार पाया जिससे वे यह कहने लगे कि आत्मा ज्ञानस्वरूप नहीं है, ज्ञानस्वरूप तो प्रधान है अर्थात् प्रकृति है कर्म है, कुदरत है और उस ज्ञानका जब आत्मामे सम्बन्ध होता है तब वह ज्ञानी बनता है । उनके इस प्रकारके कहनेका आधार है क्षायोपशमिक ज्ञान, अर्थात् जो ये हम आप सबके ज्ञान हो रहे हैं —आँखोसे अन्य इन्द्रियसे, ये सब ज्ञात होते हैं नष्ट हो जाते है और साथ ही ऐसा जानना हमारा स्वभाव भी नहीं है । यह तो कर्मोके क्षयोपशमसे ऐसा होता है । जितना ज्ञानावरण कर्मोका क्षयोपशम है जिनमे उदय भी लगा हुआ है उतना ज्ञान हो रहा है । तो यह ज्ञान कर्मजनित है अतएव कर्मका धर्म ज्ञान मान लिया, प्रकृतिका धर्म ज्ञान समझ लिया और आत्माको केवल स्वरूप देखा ज्ञानरहित, इसके माननेका भी वहाँ आधार यह है कि जब आत्मा शुद्ध होता है अथवा अपने स्वरूपमे जैसा है वैसा बताया जाय तो वहाँ कोई विकल्प नहीं है । वहाँ कोई यो खण्ड ज्ञान नहीं है, ये ज्ञानकी विशेषताएँ नहीं हैं, वह केवल अपने आपमे आत्ममग्न है तो यह स्थिति है दर्शनकी । आत्मा चैतन्यस्वरूप तो मान लिया गया किन्तु ज्ञानी नहीं माना । ज्ञान प्रकृतिका धर्म माना गया है, उसी सम्बन्धमे प्रश्नोत्तर चल रहे है ।

ज्ञानकी अनित्यतासे आत्माकी अनित्यतपर शका समाधान — यहाँ पूर्व-पक्षकार यह आपत्ति देता है कि यदि आत्माको ज्ञानस्वभावी मानते हो तो आत्मा अनित्य बन जायगा क्योंकि ज्ञान सारे अनित्य है । अभी चटाई जाना थोड़ी देरमे यह ज्ञान मिट जायगा फिर कुछ जाना वह ज्ञान मिट जाता है । तो ये मिट जाने वाले ज्ञान यदि आत्माके स्वभाव मान बैठोगे तो आत्मा मिट जायगा, आत्मा अनित्य ही जायगा इस कारण आत्माको ज्ञानस्वभाव मत मानो । ऐसा यदि तुम्हारा ख्याल है तो यह ख्याल तो प्रधानमे भी लगा सकते । प्रकृतिमे भी हम ज्ञानस्वभावी मत माने । प्रकृति का भी धर्म ज्ञान मत माने क्योंकि ज्ञान है नि य तो तुम्हारी प्रकृति भी नित्य बन जायगी, सो प्रधानको भी ये लोग अनित्य नहीं मानते । जीव और अजीव इनकी जगहमे उनके शब्द हैं आत्मा और प्रकृति । प्रकृतिका धर्म ज्ञान मानोगे तो प्रकृति अनित्य बन बैठेगा ।

व्यक्ताव्यक्तरूपसे नित्यानित्यत्वकी सिद्धिका यत्न शायद यह कहो कि प्रकृतिमे दो बातें हैं—अत और बाह्य, शक्ति और व्यक्ति, सूक्ष्म और स्थूल । तो

प्रकृतिका जो अन्त स्वभाव है वह तो अव्यक्त है और यह जो ज्ञान परिणामन है वह व्यक्त है। व्यक्त तो अनित्य है वह प्रकृतिका परिणामन है इस कारण प्रकृतिमें दोष नहीं लिया जा सकता। प्रकृतिका स्वभाव ज्ञान है और उस ज्ञानका जो व्यक्तरूप है वह अनित्य है और जा शक्ति है, अव्यक्तरूप है, स्वभाव है, स्वरूप है वह नित्य ही रहेगा इस कारण प्रकृतिमें दोष नहीं बैठता। तो यह बात आत्मामें मान लो। आचार्य देव कह रहे हैं कि आत्मा ज्ञायक स्वभावी है और इसका जो परिणामन है भिन्न-भिन्न पदार्थोंका जो ज्ञान वनता है वह अनित्य है पर ज्ञानस्वभावी आत्मा नित्य है, परिणामन अनित्य है। इसमें भी कौन सा दोष आता है। यदि यह कहो कि आत्मासे ज्ञान अभिन्न है तो यह आत्मा क्षणभंगुर हो जायगा तो यह बात प्रवानमें भी लगी ली। प्रवानसे तो यह ज्ञान परिणामन अभिन्न है इस प्रकारसे प्रवान भी अनित्य हो जायगा।

द्रव्यपर्यायरूपतासे नित्यानित्यत्वकी सिद्धि तो सीधी सी बात है आत्मा एक द्रव्य है उसका ज्ञान गुण है। जैसे आत्मा अनादि अनन्त है वैसे ही यह ज्ञानस्वभाव भी अनादि अनन्त है। वर्तमान कालमें जब तक यह जीव ससारी है तब तक ज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमके अनुसार थोड़ा-थोड़ा ज्ञान चल रहा है और जब ज्ञान आवरण कर्मका सर्वथा अभाव हो जायगा तब आत्मा पूर्ण ज्ञानस्वभावमें विकसित हो जायगा। जो छुटपुट ज्ञान हैं वे उद्विग्नता मचाते हैं। हम अपना ऊबम तरङ्ग उठाते हैं, पर जो स्वाभाविक ज्ञान है विशाल ज्ञान है, समस्त विश्वका बोध है वह ज्ञान निस्तरङ्ग रहकर गम्भीर घोर और व्यापक हो जाता है। तो तुम इस सांसारिक छुटपुट ज्ञानको दृष्टिमें लेकर ऐसा कह रहे हो। यह ज्ञान अनित्य है तो आत्मा भी अनित्य बन जायगा आत्मा ज्ञायकस्वरूप हैं।

दृष्टान्तपूर्वक ज्ञानकी स्वपरप्रकाशात्मकतासे सम्बद्ध कुछ विशेष रहस्य—जैसे दीपक स्वयं प्रकाश स्वरूप है उसको हूँ ढनेके लिए अन्य दीपककी आवश्यकता नहीं होनी। वह स्वयं स्वपर प्रकाशक है। इसी प्रकार यह आत्मा भी स्वयं ज्ञानस्वरूप है, वह अपने आपको -ी जानता रहता है और पर पदार्थोंको भी जानता रहता है। जैसे दीपक तो अपनी जगहपर रखा हुआ प्रकाशित होता रहता है दीपक अन्य पदार्थोंको प्रकाशित करने नहीं जाता, अन्य पदार्थ भी उस दीपकका निमित्त प्रकाशित हो जाते हैं। ऐसे ही समझ लो यह आत्मा स्वयं प्रकाशमान है और इन पदार्थोंमें ऐसा स्वरूप है कि ये पदार्थ अपने स्वरूपसे प्रकाशित हो जाते हैं। यों दीपक का और पदार्थका जैसे परस्पर प्रकाशक प्रकाश्य भाव सम्बन्ध है इसी प्रकार हम ज्ञानका समस्त पदार्थोंके साथ ज्ञेय ज्ञायक सम्बन्ध है। न ये पदार्थ मुझपर कोई जबरदस्ती करते हैं कि हम खाली बैठे हैं तुम हमें जानो, तुम हमें क्यों नहीं जानते, क्यों नहीं देखते, क्यों नहीं झूठे ? कोई पदार्थ हमपर जबरदस्ती नहीं करता और हम भी अपने प्रदेशोंमें बाहर निकलकर मोटे रूपमें यों समझो कि शरीरमें बाहर न हाकर

पदार्थोंके पास जा जाकर इन पदार्थोंको नहीं जानते, किन्तु ज्ञानका और इन पदार्थों का ऐसा ज्ञेय ज्ञायक सम्बन्ध है कि ये पदार्थ स्वयं ज्ञानमें आते हैं और यह ज्ञान स्वयं पदार्थका प्रतिभास करता है। ऐसा यह आन्मा ज्ञानस्वरूप है और इस ज्ञानका स्वरूप स्वपर व्यवसायी है, अपने आपका भी निर्णय करता है और परपदार्थोंका भी निर्णय करता है। प्रकृतिका धर्म नहीं है ज्ञान। ज्ञान आत्माका स्वभाव है।

व्यक्त परिणामनकी न्यवस्था— जो अचेतन ज्ञानवादी यह कहते हैं कि प्रकृतिका व्यक्त रूप है ज्ञान और अव्यक्त रूप है वह खुद प्रकृति स्वरूप। तो व्यक्त और अव्यक्त में यद्यपि अभेद है फिर भी जो व्यक्त है परिणामन है, प्रकृति है स्थूल है वह ही अनित्य होता है क्योंकि वह परिणामनरूप है। अव्यक्त अनित्य नहीं होता। यही बात आत्मामे भी लगा लें। आत्मा ज्ञानस्वरूप है। और यह ज्ञान हो रहा है व्यक्त और आत्मस्वरूप है अव्यक्त तो इस ज्ञानका और आत्माका यद्यपि अभेद है तो भी व्यक्त ज्ञान ही अनित्य रहता है क्योंकि ज्ञान आत्माका विशेष परिणामन है। आत्मा अपरिणामी है। यहाँ भी वही बात घट जाती है।

सिद्धान्तोमे द्रव्य गुण पर्यायात्मकताकी भाँकी देखिये कितना भी जब वस्तुत्वका विवेचन किया जाय तो जो सही पद्धति है उसका सम्बन्ध सबको लेना पडा प्रत्येक पदार्थ द्रव्य गुण पर्यायात्मक है। पदार्थ है तो उसमे अनन्त गुण हैं उन सबके प्रति समय कोई न कोई अवस्था रहती है। इस तरह प्रत्येक सत् द्रव्य गुण पर्यायात्मक होते हैं। वही भूलक सबके तत्त्वमे मिलेगी। यहाँ प्रधान जो माना है अचेतन ज्ञान वादियोंने उस प्रधान तत्त्वको भी व्यक्त और अव्यक्त ये दो प्रकार बनाने पडे। वह है क्या? पर्याय और द्रव्य। अव्यक्त है वह द्रव्य है वह व्यक्त है वह पर्याय हुई। अर्थात् द्रव्य गुण पर्यायात्मक प्रत्येक पदार्थ है। आत्मा एक सत् है अखण्ड पदार्थ है जैसा है वैसा है इसे सही रूपमे कोई वचनोसे बताना नहीं सकता। वचनोसे जब कोई बतानेगा तो उसमे कल्पनाएँ करके भेद बनाकर जुदे जुदे शब्दोमे कहेगा। देखो जो जाने सो आत्मा है। जो देखे सो आत्मा है। जिसमे ज्ञान, दर्शन आनन्दका अनुभव हो सो आत्मा है। तो क्या ये सारी बातें क्या आत्मामे जुदी जुदी है? आत्मा तो जो कुछ कर रहा है वह एक काम कर रहा है प्रति समय। उसका हमे भेद करके बताते है कि यह जानता है देखता है। ये सब बातें हम जान करके बताते हैं।

वस्तुत्वकी अन्त प्रसिद्धि - वस्तुका मूल स्वरूप वचनोके द्वारा बताया नहीं जा सकता। अन्यकी बात तो जाने दो। आप जैसे मिठाई खा रहे हो तो खाते समय या खानेके बाद आपसे पूछा जाय कि इसका स्वाद तो जरा शब्दोसे बता दो, इसका वर्णन तो कर दो? तो आप बतानेकी कोशिश तो करेगे उस स्वादको पर आप ठीक ठीक शब्दो द्वारा बताना न सकेगे। कुछ कुछ बात वे समझेंगे जिन्होंने उस मिठाईको खाया है। इसी प्रकारमे आत्माकी बात किन्ही भी शब्दोसे बताया जाय पर जो आत्मा

से परिचित हैं उनको उन शब्दोंसे शीघ्र समझमे आ जाता है कि यह कहता है और जो आत्मासे अपरिचित हैं उनको आत्मा कहकर अथवा उसका विवरण करके समझाये तो बहुत विचम्ब लगेगा। एकदम यह न बता पायेंगे कि लो इसकी चर्चा हुई है। इस तत्त्वको कहते हैं तो यह आत्मा एक स्वभाव है। एक पर्याय रूप है, यह अखण्ड द्रव्य है उसका जब हम विवरण करते हैं तो ज्ञान दर्शन, आनन्द अनेक गुण बताते हैं। उन १,१०मे एक गुण ज्ञान गुण भी है। ज्ञान आत्माका धर्म है। स्वयं चेतन है, स्वपरको प्रकाशित करता रहता है, उसे ही ज्ञान प्रमाण होता है। जो अपना भी निर्णय रखे और पर पदार्थका भी निर्णय रखे।

प्रमाणके स्वरूपकी मीमासा - प्रमाणका स्वरूप बताया है जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये ऐसा ज्ञान प्रमाण है। प्रमाण ज्ञान ही होता है, अज्ञान प्रमाण नहीं होता। यद्यपि लोकमे ऐसा व्यवहार है कि हमारा यह दस्तावेज प्रमाण है, यह लिखा-पढ़ी प्रमाण है या ये दिखने वाले गवाह प्रमाण हैं, अथवा इसपर हमारा कब्जा चला आया है यह प्रमाण है। ये सारी वस्तुएँ अचेतन हैं, ये वस्तुतः प्रमाण नहीं हैं, इन सब बातोंके होते हुए जो जानने वालेके ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान प्रमाण है। दस्तावेजका कागज देखकर जो ज्ञान बना - हाँ इसका ही है, इसने अमुक दिन खरीदा था, इस तरहका जो ज्ञान है वह ज्ञान प्रमाण है, न कि कागज स्याही प्रमाण है। तो प्रमाण ज्ञान ही हो सकता है, अज्ञान नहीं हो सकता। और, वह ज्ञान भी अपनेका और अन्यका निर्णय कराने वाला होता है।

पूर्वपक्षकारोंके अचेतन ज्ञानकी मीमासा - प्रमाणके लक्षणके प्रसंगमे यहाँ स्वव्यवसायका प्रसंग चल रहा है। अचेतन ज्ञानवादी, पुरुष और प्रकृतिको ही तत्त्व मानने वाले यहाँ यह बात रख रहे थे कि ज्ञान चेतन नहीं होता क्योंकि वह प्रकृतिकी पर्याय है, पुरुषकी परिणति नहीं है। ज्ञान आत्माका धर्म नहीं है किन्तु प्रकृतिका धर्म है। प्रकृत अचेतन है। अन ज्ञान स्वव्यवसायी होता नहीं है ऐसी पूर्वपक्षकी इस सम्बन्धमे बात चल रही है। बात होते होते यह बात कहीं अचेतनवादियोंने कि यदि ज्ञानको आत्माका धर्म मानते हो तो ज्ञान तो नष्ट होता रहता है। अब इस चीजका ज्ञान हुआ फिर अन्यका ज्ञान हुआ तो नष्ट होने वाला ज्ञान यदि आत्माका धर्म है तो आत्मा भी नष्ट हो जायगा, अतः ज्ञान आत्माकी परिणति नहीं बनती, प्रकृतिकी परिणति बतती है। तो इसके उत्तरमे यह कहा जा रहा है कि तब तो प्रकृति अनित्य हो जायगी जब ज्ञान नष्ट होता रहता है और वह है प्रकृतिका धर्म तो प्रकृति अनित्य बन जायगी।

वस्तुव्यक्तरूपतासे नित्यानित्यात्मकताकी सिद्धि - अचेतनवादी प्रकृति को नित्य सिद्ध करनेके लिये यह कहें कि भाई, प्रकृतिके दो रूप हैं - एक व्यक्त और एक अव्यक्त। जैन शासनकी तुलनामें इमे यो मानें एक द्रव्यत्व और एक पर्याय।

अव्यक्त नाम हुआ द्रव्य जैसा और व्यक्त नाम हुआ पर्याय जैसा । प्रत्येक पदार्थमें ये दो बाने पायी जाती हैं ना ? पदार्थ है तो वह अपने स्वरूपमें ध्रुव है । द्रव्यरूपसे वह पदार्थ नित्य है और अव्यक्त है । द्रव्य किसीने देखा है क्या ? कोई सा भी द्रव्य । पृथगलमें जो मूल द्रव्य है वह है परमाणु और परमाणुमें भी परमाणुकी पर्याय होती है उसमें भी जो अणु द्रव्य है वह अव्यक्त रहता है ना, प्रत्येक द्रव्य अव्यक्त रहता है, उनकी दशा, परिणामन, स्थिति व्यक्त हुआ करती है तो प्रकृतिमें जो शक्ति अण है वह तो परिणति है नहीं । वह सदा रहने वाली है और जो ज्ञान है वह व्यक्त अण है वह परिणति है । तो कहते हैं कि यही बात आत्मामें लगा लेना चाहिए । आत्मामें जो द्रव्य है वह तो अव्यक्त है और सदा रहने वाला है और जो उसका व्यक्त भाव है ज्ञान हो, सुख हो दुःख हो वह सब उसकी पर्याय है और वह अनित्य है । यहाँ भी कोई विपत्ति नहीं ।

सत्में सर्वथा अपरिणामित्वका अभाव—और भैया ! आत्मा तो क्या, कोई भी पदार्थ सर्वथा अपरिणामी होता ही नहीं, और अपरिणामी है ही नहीं कुछ, जो कुछ भी है वह निरन्तर परिणमता रहता है । नित्यका लक्षण कहा है - तद्भावाव्यय नित्य । माधने पदार्थके होते रहनेका व्यय न हो सो नित्य है । नित्य और कुछ अलग नहीं है, वह अपने स्वभावमें अपनी सीमामें अपने ही अनुकूल सदैव होता रहे, उसका नाम है नित्यपना । होते रहनेका विनाश नहीं होता । तो शक्तिकी अपेक्षा आत्मा अनित्य है और शक्तिकी अपेक्षा वे सब व्यक्तिया नष्ट होती रहती हैं । अपरिणामी कोई पदार्थ नहीं क्योंकि जो अपरिणामी हो, जरा भी न बदले, जिसकी कोई अवस्था ही न बने वह तो असत् है । कोई भी पदार्थ ऐसा नहीं जो कुछ परिणामन न रखता हो और सद्भूत हो ।

अस्वव्यवसायीके परव्यवसायित्वका अभाव—और भी सोचिये एक मोटी बात यह है कि ज्ञानको यदि अपनी ही व्यवस्था करने वाला माना जाय तो वह पदार्थ की व्यवस्था भी नहीं कर सकता । यदि ज्ञान अपने आपको नहीं जान पाना, मैं ठीक हूँ इस प्रकारका प्रत्यय यदि ज्ञान खुद नहीं कर पाता तो उस ज्ञानका यह अधिकार नहीं है कि किन्हीं पदार्थोंको वह जानता रहे क्योंकि पदार्थोंको जानना, पदार्थोंकी व्यवस्था बनाना यह अमुक है, यह अमुक है, इन व्यवस्थाका अर्थ है क्या ? उस उस प्रकारका अपनेमें अनुभवन चलना । अपनेमें उस तरहका जानन होना । तो वह अनुभवन उम घुड़िमें कँने बनेगा जो बुद्धि खुदको नहीं जानती । साह्य सिद्धान्तमें आत्म तत्त्व स्वतन्त्र तो है पर वह माय द्रष्टा है, चैतन्यता है, ज्ञाना नहीं है उस तरह मानते हैं । और प्रकृतिका धर्म है ज्ञान । उसका जय समर्ग होता है आत्मामें तब यह आत्मा पदार्थका ज्ञान करता है ऐसा सिद्धान्त है लेकिन यह तो मोक्षों कि जो भी जानने वाला हो, जानने वाला है ज्ञान स्वयं हमरेकी अपेक्षा न रखकर हमरेके समझकी पराधीनता

न रखकर स्वयंको यदि वह जान सकता है तो वह स्वयंको जान सकता है । तो स्वयं का ज्ञान यदि अपने प्रत्यक्षमे है स्वसम्बिदित है तो उससे पदार्थकी व्यवस्था बन सकती है अन्यथा दूसरे आत्माकी बुद्धिसे भी दूसरेकी व्यवस्था बना ली जाय पर ऐसा नहीं होना । इस तरह यह निर्णय करना कि ज्ञान तो स्व व्यवसायात्मक है, अपने आपका निर्णय करता है ।

ज्ञानकी स्वसम्बिदितताका निर्णय—अब जरा अनुभवसे भी विचार लो कि हम जितना जो कुछ भी जानते हैं उस सबके जाननेके साथ साथ स्वयंमे भी सतीप होना प्रतिभास होना, उजला रहना, निर्णय रहना ये सब बातें चलती हैं ना । चाहे कोई इसका विश्लेषण न करता हो, उसे उस प्रयोग रूपमे वचनोभे न लेता हो लेकिन प्रत्येक ज्ञानकी यह तारीफ है कि वह अपने आपको चेतता रहता है, तभी वह वास्तविक पदार्थोंका जाननहार होता है । ज्ञान स्वव्यवसायात्मक ही है क्योंकि वह अन्य इन्द्रिय आदिककी अपेक्षा न रखकर पदार्थकी व्यवस्था करता है । देखिये जानना और उम ज्ञानकी उत्पत्ति होना इनमे भी अन्तर है । ज्ञानकी उत्पत्तिमे किन्हीं किन्हीं जीवोंके छद्ममन्थोंके तो इन्द्रियकी आवीनता, ज्ञानावरणका क्षयोपशम, अन्य अन्य भी साधन प्रकाश आदिकका होना और इन्द्रियका भी सही रहना ये सब कारण हैं, उत्पत्तिमें कारण है और उत्पत्ति होनेके बाद उनका जो ज्ञान बनता है, जानन चलता है उस जानन क्रियामे यह किसी परकी अपेक्षा नहीं रखता । मोटे रूपमे यों समझो—किमीने शूद्रङ्ग बनाया तो उसकी जो ध्वनि निकली उस ध्वनिकी उत्पत्तिमे तो पुरुषके हाथकी अपेक्षा रही पर पुरुषके हाथकी अपेक्षा रखकर उत्पन्न होनेपर उसमेसे जो परिणामन हो रहा है वह ध्वनि हाथकी अपेक्षा नहीं रखती । ध्वनिकी उत्पत्तिमे तो अपेक्षा है पर ध्वनिकी वर्तनामे अपेक्षा नहीं होती । ज्ञान जितने हैं वे सब स्वव्यवसायी हैं, इन्द्रिय आदिककी अपेक्षा न रखकर पदार्थकी वे व्यवस्था नहीं करते हैं । जो स्वव्यवसायी न हो अर्थात् अपने आपका निश्चय करने वाला न हो वह पदार्थकी भी व्यवस्था नहीं कर सकता ।

दृष्टान्तपूर्वक अस्वव्यवसायित्वके परव्यवसायित्वके अभावका समर्थन—जैसे दर्पण है दर्पण स्वका निश्चय तो नहीं करता । अचेतन है असानी है तो वह पदार्थोंकी भी व्यवस्था नहीं करता । भले ही उस दर्पण अचेतनमे पदार्थका प्रतिबिम्ब आ गया लेकिन कौन सी कसर ऐसी रह गयी कि दर्पण पदार्थकी व्यवस्था नहीं बना पाता जैसी कि हम आप बनाते हैं । वह कमी है चेतनकी । दर्पणमे उतने पदार्थका आकार आ गया तिसपर भी दर्पण जानने वाला नहीं है क्योंकि वह स्वका निश्चय नहीं रखना । चेतन नहीं है, लेकिन इस आत्माके, इस ज्ञानमें ये सब पदार्थ आ गए, प्रतिबिम्बित हो गए । यहाँ प्रतिबिम्बितका अर्थ उनका ग्रहण मात्र जानन मात्र है लेकिन लगता ऐसा है ना, कि जो आकार है उस सब आकारको इस ज्ञानने अपनेमे

आत्मसाक्षात् कर लिया तब यह जानना है । तो सब आकार आ गया ज्ञानमे और फिर यह व्यवस्था भी बनी है तो क्यों बनी है ? यह ज्ञान स्वयं स्वव्यवसायी है । अपने आपका खुद निश्चय करने वाला है, चेतने वाला है इस कारण यह सबकी व्यवस्था बनाता है तो ज्ञान सबका निश्चय करता है और परका भी निश्चय करता है ऐसी स्वपर प्रकाशकता है ज्ञानमे । यदि ज्ञानको स्वव्यवसायी न मानें जैसे कि अचेतन ज्ञानवादियोंके सिद्धांतमे कहा है कि यह आत्मा ज्ञानके द्वारा अध्वसित अर्थको जानता है आत्मा सीधा नहीं जानता । ज्ञान सीधा नहीं जानता किन्तु ज्ञान आत्मामे एक आकार मोप देता है तब यह आत्मा जानता है ऐसे पुरुषक अनुभवकी अपेक्षा रख कर अर्थकी व्यवस्था बनाता है । वहाँ अर्थ व्यवस्था यो सम्भव नहीं कि न तो आत्मा स्वव्यवसायी रहा, न ज्ञान स्वव्यवसायी रहा । फिर जाना किसको ? ज्ञान वही ठीक है जो अपने आपका भी प्रकाश करता हो और परका भी प्रकाश करता हो ।

ज्ञानपरिणामनके अनुसार शान्ति अशान्तिकी सम्भवता—देखिये हम आप सब चाहते हैं शान्ति और अशान्तिका सम्बन्ध है ज्ञानसे । लोकव्यवहारमे भी हम जिस तरह का ज्ञान करते हैं उस तरहका अपनेमे अनुभवन पाते है । जितने भी सुख अथवा दुःख हम अनुभव करते है वे सब उसके अनुकूल ज्ञानमे, विकलसे अनुभव करते है । कदाचित् किसी प्रदेशमे हो रहे काममे व्यवसायमे दूकानमे हो तो गया हो नुकसान और यह खबर मिली हो कि उसमे बहुत फायदा हुआ है तो यह तो सुखका अनुभव करेगा क्योंकि ज्ञान इस रूप चल रहा है जिस रूपमे सुख अनुभवा जाय, और कदाचित् हुआ हो बहुत फायदा और खबर आयी हो कि उसमे तो बहुत टोटा पड गया तो यह तो दुःख मानेगा क्योंकि जिस कल्पनामे दुःख होना चाहिए उस कल्पना का रूप रख लिया है ज्ञानने । तो ज्ञानके परिणामनके अनुसार सुख दुःख आनन्दका अनुभव हुआ करता है । अतएव हमे उस ज्ञानको समझना तो चाहिए जिस ज्ञानकी डोरसे ही ये सारे काम चल रहे हैं ।

संसारण व मुक्तिका भी प्रेरक ज्ञानका प्रवर्तन—संसारके जितने भी क्लेश हैं, बन्धन हैं, जन्म मरणके चक्र लग रहे हैं ये सब भी हमारे ज्ञानके किसी विपरिणामके कारण है । और, जब हम संसारसे छूटेंगे, बन्धनमे मुक्त होंगे तो वे सब भी बातें हमारे ज्ञानके ही एक विशुद्ध परिणामनमे होगी । जो देहको मानता है कि यह मैं हूँ उसे देह मिलते ही रहेगे, संसारमे चलते रहे इसकी कुञ्जी यही तो निकली कि इस देहको यह मैं हूँ ऐसा मानते रहे । देहके दुर्बल होनेमे अपनेको दुर्बल माना और देहके बलिष्ठ होनेसे अपनेको बलिष्ठ माना, इम देहकी प्रशंसा, विनय आदि किए जानेपर अपना बडप्पन माना तो इममे तो यह देह मिलते रहनेकी सतति चलती रहेगी और यदि यह अनुभव चले सूक्ष्म दृष्टि देकर, अपना स्वलक्षण जो चैतन्य स्वरूप है उसपर दृष्टि देकर कि एतावन्मात्र मैं हूँ मैं चेतन हूँ, अमूर्त हूँ, निर्लेप हूँ, एक

प्रतिभास स्वरूप पदार्थ हैं ऐसे अनुभवमे आये ज्ञान, ऐसा उपयोग बनाये कि अन्य सब देहा आदिक परपदार्थोंके भानको भी न करे केवल एक स्वरूपका ही उपयोग रहे, यही मात्र मैं हूँ तो धु कि उस समय यहीसे तोड लिया ना भेद विज्ञान द्वारा, अभीसे ही सम्बन्ध तोड लिया यो पर पदार्थोंने विविक्त अपने आपको निहारनेपर यह आत्मा कर्मोंसे परपदार्थोंसे मुक्त हो जायगा । तो ससारका बढते रहना अथवा मुक्तिका प्राप्त करना यह सब भी हमारी ज्ञान कलापर निर्भर है ।

अभेद दृष्टिसे ज्ञानकी सर्वस्वता — यद्यपि सिद्धान्तमे यह भी बताया है कि ज्ञान न म्लाता है, ज्ञान न मोक्ष दिलाता है, ज्ञान न बन्धन करता है, ज्ञान न निर्जरा करता है । निजराके कारण हैं श्रद्धान और चारित्र । ज्ञान न मिथ्या होता न सम्यक् होता । वह भी एक जाननहार तत्त्व है । सम्यक् और मिथ्या सम्यक्त्व और मिथ्यात्वकी सम्पन्से है लेकिन वे सब बातें इस ज्ञानकी ही तारीफ करने वाली हैं । एक दृष्टि की बात है । जब हम अखण्ड वस्तुको, अखण्ड स्वरूपका निहारते हैं तो हम आत्मीय अखण्डको, अखण्ड स्वरूपको देखे तो हम ज्ञान द्वारा ही देख सकते हैं, ज्ञानमात्र मैं हूँ । यह ज्ञान जब जीवादिक पदार्थोंके श्रद्धान रूपसे परिणामता है, एक दृढ निश्चय रूपसे जैसा है तैमे वंश ही निश्चय करके र. ता है तो यही है श्रद्धान । और जब यह ज्ञान अपनी ही ज्ञान दृष्टिमे स्थिर रहता है तब यही हुआ सम्यक् चारित्र, रागद्वेषकी निवृत्ति होनेका नाम सम्यक्चारित्र उपचारसे कहा गया है । धु कि जब यह ज्ञान ज्ञानस्वरूपमे अपनी वृत्ति करता है तो वहाँ रागद्वेष दूर होनेका नाम सम्यक्चारित्रमात्र प्रतिषेध रूप तत्त्व नहीं है । विध्यात्मक है । किसी बातके होनेका नाम चारित्र है सो बतावो रागद्वेष दूर करनेका नाम चारित्र है । यह तो एक विशेषता बतायी गयी । चारित्रका स्वरूप नहीं है । चारित्रका स्वरूप है ज्ञान ज्ञानमे स्थिर हो जाग । ज्ञानवृत्ति बराबर यही ज्ञानमय बनती रहे तो वह भी ज्ञानकी ही तारीफ है । मतलब यह है कि जो कुछ हमपर बीतता है वह ज्ञानके अनुसार बीतता है । वह ज्ञान क्या है उसका स्वरूप यहाँ कहा जा रहा है ।

बुद्धि अनुभव आदिकमे ज्ञानकी पर्यायरूपता बुद्धि, अनुभव, ज्ञान ये सब अभेदरूप बातें हैं । एक ही अनुभवमे युक्त जो ज्ञानकी सकल है, ज्ञानकी अवस्था है, वही हर्ष विषाद आदिक अनेक पररूप है और विषयोकी व्यवस्था करने वाला है, अनुभवमे आता है, उसीको पदार्थ कहो, बुद्धि कहो, अध्यवसान कहो सब एक पर्यायकी बातें हैं । शब्दोंमें भेद होनेसे वस्तुमे अर्थमें भेद नहीं हो जाता । हाँ, इतनी बात जरूर है शब्दभेदसे यो भेद बनता है कि उसकी चीजको कोई शब्द किमी रूपसे तारीफ करता है कं ई किसीरूपसे तारीफ करता है । जैसे मनुष्यके अनेक नाम हैं मनुष्य, मानव, जन, अब इन सबके अर्थ जुदे जुदे हैं । जन उसे कहते हैं जो उत्पन्न हो, मनुष्य उसे कहते हैं जिसमे मन श्रेष्ठ हो, मानव उसे कहते हैं जो मनुकी सतानमे चला आया

हो । तो शब्दभेदसे एक उस मनुष्यकी तारीफमे तो भेद हुआ पर इन भिन्न शब्दोंसे कहा है इस मनुष्यको ही । तो इस प्रकार केवल इस ज्ञानके पर्यायवाची शब्दोंसे ज्ञान की तारीफमे तो भेद हुआ पर अर्थमे भेद नहीं हुआ । बुद्धि उसका नाम है जो क्षायो-पशमिक ज्ञान है खण्ड खण्डरूप जानता है जान जानकर नष्ट होता रहता है वह बुद्धि है । ज्ञान पर्यायमे तो उसका नाम है जो वस्तुके यथार्थ स्वरूपको जानता रहता है और शक्तिसे स्वभावका नाम है तो यो भेद पड गए ।

जीवके विशेषण नामोंके दृष्टान्त द्वारा ज्ञान तत्त्वकी एकताका समर्थन जैसे कुछ लोग कते हैं चैतन्य, जीव, आत्मा, परमात्मा, ये तीन न्यारे न्यारे पदार्थ है लेकिन न्यारे वहाँ हैं । एक ही चैतन्यस्वरूप पदार्थके ही ये नाम हैं । अब अपेक्षासे यों लगा ले कि जीव उसका नाम है जिसमे आयु आदिक ये प्राण चल रहे हैं, इससे जिन्दा बने रहते । जैसे कहते हैं कि यह मनुष्य जिन्दा है, अब यह मर गया है, उन दश प्राणोंसे जीवे वह जीव है और उसमे भी जो प्राणोंका सम्पर्क रखता है अर्थात् वहिरात्माका नाम जीव है, एक जो स्वरूप बताया है एक जीवोंका उसको समन्वय करके कहा जा रहा है । आत्मा उसका नाम है जो जाननहार है यथार्थ जानता है, जो सम्यग्जानी है अर्थात् अन्तरात्माका नाम आत्मा है और जो सर्व कर्ममुक्त हो गया, अनन्त ज्ञानमम्पन्न हो गया, समस्त विश्वका ज्ञाता है वह है परमात्मा । तो यो विशेषतामे भेद है पर मूलमे द्रव्यभेद नहीं है । उन सब विशेषोंमे एकरूप चैतन्य है । तो ऐसे ही समझिये कि यह ज्ञान ज्ञानरूप है, सब एक समान है, अपने आपको भी जानता है ऐसा ज्ञान स्वभावी आत्मा हम आप सबमे मौजूद है वही शरण है वही सार है उस पर ही सारी प्रगति निर्भर है जो इसकी ओर आता है वह ससारसे मुक्त हो जाता है ।

अचेतन ज्ञानवादियों द्वारा दृष्टान्तपूर्वक बुद्धि चैतन्यमे भेदभ्रमका कथन ज्ञान खुद अपने आपको जानता है, इस सम्बन्धमे अचेतन ज्ञानवादी यह कह रहे हैं कि ज्ञान आत्माका स्वभाव तही है किन्तु ज्ञान है प्रकृतिका धर्म । लेकिन हम लोगोंको जो ज्ञान और आत्मा एक नजर आ रहा है उसका कारण यह है कि प्रकृति का धर्म बुद्धि और आत्माका धर्म चैतन्य इन दोनोंमे है ससर्ग विशेष निकट सम्बन्ध, उसकी वजहसे तुम उगाये गये हो और तुम्हे बुद्धि और चेतनमे भेद नहीं मालूम पडता है वहाँ भेद । जैसे लोहेका गोला और अग्नि । कोई लोहेका गोला अग्निमे तपा दिया जाय और निकाल दिया जाय तो वहाँ देखो लोहेका गोला जुदी चीज है और अग्नि जुदी चीज है जो कि लोहेके गोलेमे ही पडी हुई है । गर्म हो गया है ना । तो भेद है अग्निका और लोहेके गोलेका, मगर भेद कहाँ मालूम होता है ? एक प्रतीत होता है । इसी त ह बुद्धि और चैतन्यमे भेद तो है, पर, तुमको एक मालूम पडता है । इस तरह अचेतनज्ञानवादी साख्य लोग जैनोके प्रति या जितने भी स्वसम्बेदन ज्ञानवादी हैं उन के प्रति कह रहे हैं और कहते ही जा रहे हैं । देखो लोहेके गोलामे और अग्निमे भेद

नही है यह बात नहीं कह सकते । भेद है क्योंकि दोनोंमें रूप और स्पर्शका भेद नञ्ज आता है । लोहेका गोला तो स्पर्श है और अग्नि रूप है । तो रूप वाली हुई अग्नि और स्पर्श वाला हुआ लोहेका गता । तो भेद है कि नहीं । लाहेके गोलेमें देवो एक गोल आकार है कठिन स्पर्श है और उससे भिन्न अभिन्न है जिसमें चमकना हुआ रूप है और उष्ण स्पर्श है यह तो विलकुल समभवे आ रहा है । तो जैसे लोहेके गोलेमें और अग्निमें भेद है पर वह एक दूसरेमें विलकुल प्रविष्ट गया है । ऐसा मग्न होनेके कारण अब भेदका ज्ञान नहीं हो रहा है डभी तरह बुद्धि और चेतन इन दोनोंमें भेद है । बुद्धि है प्रकृतिका धर्म, चैतन्य है आत्माका धर्म पर उसमें एक अन्योन्यानुबन्धेन ससर्ग हो गया है इस कारण भेद नहीं जचना, पर भेद है । तब इससे यह सिद्ध हुआ कि वास्तवमें आत्मा जानता नहीं है किन्तु जब प्रकृतिका धर्म ज्ञान आत्मामें पदार्थका आकार सौंप देता है तब वह जानता है और ऐसा ज्ञान वू कि प्रकृतिका धर्म है, अनेतन है अतएव स्वयंको नहीं जानता, ऐनी साख्यसिद्धान्तमें अब भी बात रखी ।

बुद्धि व चैतन्यमें भेद सिद्ध करनेके लिये गलत दृष्टान्तका प्रयोग उत्तरमें कह रहे है कि यह बात युक्त ही नहीं है कि दृष्टान्त भी तुम्हारा गलत है । अग्निमें और लोहेके गोलेमें उस समय भेद नहीं है, वह एक ही चीज है, क्या है कि वह लोहेका गोला अग्निके सम्बन्धके पहिले एक शीतल अवस्थामें था, अब अग्निसा सम्बन्ध पाकर पूर्व आकारका उभने याग कर दिया अर्थात् जो उभमें रूप था, दृष्टान्त-रूप था, ठडका स्पर्श या वह सब त्याग कर दिया और विशेषरूप और तीव्रता पर्याय उसमें उन गयी । विशेषरूप क्या हुआ कि वह लाल हो गया और स्पर्शमें वा बदल हुई कि अब उष्ण बन गया अर्थात् जो ठडे पर्याय था अब उसे त्यागकर उष्ण पर्यायमें आ गया । तो रूप और स्पर्श दोनोंका आधारभूत वह एक लोहेका गोला है । जैसे कुम्हार घडा बनाता है तो घडा पहिले तो कच्चे आकारमें था और अगिना सम्बन्ध होनेमें अब वह पके आकारमें हो गया मगर तब भी घट अब भी पट । शीत अवस्थावमें वह एक घट आधार था । इसी तरह जा लोहेका गोला पहिले शीतल और कृष्ण पर्यायमें था वहीं इस समय उष्ण पर्याय और भासुर रूपमें हो गया । वहा भेद नहीं है तिममें नुम बुद्धि और चेतनमें भेद देयना चाहते ।

ज्ञानादिक चैतन्यके अनर्थान्तर बुद्धि, चैतन्य, अनुभूति, चेतना, ज्ञान ये सब एक उस चेतन विद्येयके हैं । पर्यायवाची शब्द हैं । अन्तर बाधा या टनना ही नञ् रह गया । जैसे ज्ञान ५ होने ह ना— प्राणिनिशयितज्ञान श्रुतज्ञान, धर्मविज्ञान, धर्म-पर्यायज्ञान और केवलज्ञान । ज्ञानकी शक्ति, श्रुति, मञ्जा, शर, अनुभूति ये उभमें पर्याय हैं तो इनमें परस्परमें अन्तर है, पर मूत्र जो लक्षण है उनमें अन्तर नहीं है, उनी तरह बुद्धि प्रतीति, ज्ञानानुभव, यह सब उस चैतन्य विद्येयका ही पर्याय है पर कुछ विद्येय उनमें हैं । ना यह बुद्धि अथवा ज्ञान आत्माका ही स्वभाव है । धर्म अर्थः

से प्रथम् नहीं है हम जिस ज्ञानके द्वारा जगतके पदार्थोंको जानते हैं जिस ज्ञानके द्वारा हम अपने आपमें विश्राम और शान्ति लेना चाहते हैं उस ज्ञानका परिचय प्राप्त करे तो मेरे लिये बहुत स्पष्ट निर्णय और मार्ग मिल जायगा। अतः ज्ञानकी जानकारीके लिये इन दार्शनिक ग्रन्थोंमें सर्वप्रथम इसीका ही स्वरूप कहा जा रहा है।

श्रीपादिकभावकी स्थास्नुताकी विभिन्नताये— यहा तक यह बान बताई कि जैसे लोहेके गोलेमें अग्नि अलग चीज नहीं है किन्तु वह लोहेका गोला ही शीत पर्यायको त्यागकर उष्ण पर्यायको प्राप्त हुआ है वह उष्णता श्रीपदिक है और वह लोहेके गोले की ही चीज है इसपर अचेतन ज्ञानवादी फिर आशंका कर रहे हैं कि यदि लोहेके गोले में अग्नि जुड़ी नहीं है, वह गोला ही उष्ण रूप बन गया है तो थोड़ी ही देर बाद फिर उसकी अग्नि उत्तम क्यों हो जाती है? यदि लोहेकी ही चीज है तो उसमें ही सदा बने रहना चाहिए उत्पत्तिके अनन्तर ही उस अग्निका विनाश क्यों होता? उत्तर देते हैं कि यह आशंका तुम्हारी ठीक नहीं है क्योंकि उत्पत्तिके बाद ही उष्णताका विनाश नहीं देखा जाता। हाँ श्रीपादिक जितने परिणामन हैं उनमें यह अन्तर हो सकता है कि कोई नो उपाधिके वियोगके तुरन्त बाद नष्ट हो जाते हैं। कोई उपाधिके वियोगके बाद कुछ काल बाद नष्ट होते हैं। जैसे अग्निका सम्बन्ध पाकर दूध भी गर्म होता पानी भी गर्म होता और लोहा भी गर्म होता, पर उपाधिका अग्नि वियोग होने पर लोहा, अधिक देर तक गर्म रह जाता। दूध कुछ कम देर तक गर्म रहता, पानी भी कम देर तक गर्म रहता तो यह पदार्थकी योग्यतापर निर्भर बात है और कुछ पदार्थ ऐसे होते हैं कि उपाधिके वियोग होनेके तुरन्त बाद मिट जाती है।

श्रीपादिक भावकी विविध स्थास्नुताओंके कुछ उदाहरण— जैसे दर्पण के सामने हमने हाथ किया तो दर्पण उस छायारूप परिणामन तो गया किन्तु जैसे ही हम हाथ हटा लेते, तुरन्त प्रतिबिम्ब मिट जाता तो वह प्रतिबिम्ब भी निमित्तिक है। हस्तका निमित्त पाकर दर्पणका वह आकार बना है। और, उस कालमें वह उसी दर्पणकी अवस्था है, हाथकी जो दशा है वह हाथमें ही मिलेगी। इसके रूप, रस, गंध, स्पर्श आकार जो कुछ हैं वे हाथमें ही है तो हाथका निमित्त पाकर दर्पण जैसे प्रतिबिम्बित हो गया और वह ऐसा श्रीपादिक परिणामन है कि हाथ बाहर करदे तो तुरन्त दूर होता है क्षण मात्र भी नहीं रहता। जैसे अग्निका सम्बन्ध पाकर पानी गर्म हुआ और अग्निपरसे पानी हटा दे तो वह कुछ मिनट जैसे वैसाक वैसा ही गर्म रहता है। लेकिन यह दर्पणका ऐसा श्रीपादिक परिणामन है कि हाथ अलग करे तो तुरन्त प्रतिबिम्ब मिट जाता है। तो कोई श्रीपादिक भाव ऐसा है कि तुरन्त ही उसका विलास मिट जाय और कोई श्रीपादिक भाव ऐसा है कि निमित्तके दूर होनेपर भी कुछ क्षण बराबर बना रहता है। तो यह तो अपने अपने पदार्थोंकी विशेषता है। भोजन किया और भोजन करनेका निमित्त बरसे एक मुत्र माना, भोजन कर चुकनेके बाद भोजन

का वियोग हो गया लेकिन वह सुख परिणामन बहुत देर तक चलता रहता है। तो कुछ श्रौयाधिक भाव ऐसे हैं कि उपाधि मिटनेके बाद भी कुछ देर तक चलते रहते हैं और कुछ ऐसे हैं कि उपाधि मिटनेके अनन्तर ही नष्ट हो जाते हैं। तो अग्निमें श्रौ गोलामे जो भेद बतला रहे हो तो भेद नहीं है, वह गोला ही गर्मरूप परिणाम गया है। अब गोलाको जब उस स्थानमे हटा दिया जहाँ कि गर्म कर रहे थे तो हटा लेने पर तुरन्त ही गर्मीका विनाश नहीं है, गर्मीका विनाश कुछ देर बादम होता है। अथवा तुरन्त भी हो जाय तिसपर भी जा कि नष्ट हुई है उस उपादानकी अपनी परिणतिसे। यो बुद्धि और चेतनमे भेद नहीं किया जा सकता।

ज्ञानकी स्वपरप्रकाशकता - मैं आत्मा हूँ, ज्ञानस्वरूप हूँ और इस ज्ञानमे ऐसी खूबी है कि वह अपने आपको जानता रहे और परको भी जानता रहे, स्वपर प्रकाशकता प्रत्येक ज्ञामें पायी जाती है। किसीको अपने ज्ञानका पता न हो वह भी स्वपरप्रकाशक ज्ञान रख रहा है और जिसे अपने ज्ञानकी इम खूबीका परिचय हो उस का भी ज्ञान स्वपरप्रकाशक है। जैसे कभी कोई विशेष काम हो लाभका तो उस लाभके लोभमे वह पुरुष बहुत जल्दी धरसे निकलता है और कदाचित् उसके सिरमे कोई ऊपर चीज थोड़ीसी लग जाय या बाहमे कुछ छिन जाय तो उसे पता नहीं पडता क्योंकि उसका उपयोग परवस्तुमे है, जिसमे लाभ माना है वहाँ उसका उपयोग गया है इस कारण पता नहीं पडता लेकिन वहाँ जो हुआ सो तो हुआ ही है। ऐसे ही जिन अज्ञानी जनोको अपने ज्ञान स्वरूपका परिचय नहीं है और इस ज्ञानका इस तरह विश्लेषण नहीं कर पाते, न कर पावें, मगर बात तो सबपर एक सी ही बीतती है। उसका मूल निर्णय एक है, वस्तुस्वभाव कि वह सब पर प्रकाशक है। मिथ्यादृष्टिका भी ज्ञान स्वपरप्रकाशक है, अज्ञानीका भी ज्ञान स्वपरप्रकाशक है। इसका अर्थ यह न लेना कि अज्ञानी अपने आत्माको अपने ज्ञानको अब ज्ञानस्वभावरूपसे जान रहा है लेकिन अर्थ यह है कि कोई सा भी ज्ञान हुआ, ज्ञानका स्वरूप ही ऐसा है कि अपने आपका भीतरमे निर्णय हो उस ही पद्धतिमे बाह्य पदार्थोंको जानता है एक विपरीत ज्ञानी पुरुष सीपको चाँदी जान रहा है तो भले ही सीपको चाँदी जाने और दृढतासे जान रहा है कि यह चाँदी है, किन्तु उसे अपने ज्ञानमे पूर्ण सन्चाईका निर्णय बन रहा है कि मेरा ज्ञान सही है। मेरा ज्ञान सही है ऐसा जाने बिना वहाँ चाँदीका जानना नहीं बन सकता। देविये विपरीत ज्ञान है, पदार्थ जैसा है वैसा ही जानता रहे फिर भी वहाँ दृढतासे जानता और अपने ज्ञानको भी दृढतासे समझ रहा है। अज्ञानीका भी ज्ञान स्वपर प्रकाशक है ज्ञानीका भी ज्ञान स्वपर प्रकाशक है। ज्ञानका स्वरूप है स्वपर प्रकाशक।

शाश्वत ज्ञान शक्तिके परिणामन - तो ज्ञान स्वका निश्चय करने वाला है और परका भी निश्चय करने वाला है। इस प्रकार स्वपर प्रकाशकरूपमे अनुभव किया

गया जो यह ज्ञान है, निजतत्त्व है उसमे फिर अलगसे तत्त्वज्ञानका सम्पर्क जोडना यह युक्त नहीं है। ज्ञानस्वरूप आत्मतत्त्व है उसमे ज्ञानका सम्बन्ध बनाकर फिर उसे ज्ञानी मानना यह युक्त बात नहीं है। यदि ऐसा कहोगे तो कही भी व्यवस्था न बनेगी। अच्छा बतावो यह चौकी कैसी है ? कोई कहेगा लाल है, हम कहेगे लाल है ही नहीं, इसमे लाल रङ्गका सम्बन्ध जुडा है तब लाल है, इसमे रूप भी कुछ नहीं है, रूपके सम्बन्धसे रूपी है। तुम कोई व्यवस्था ही नहीं बना सकते। जिस चाहेमे भेद कर डालोगे। किसी वस्तुका कोई स्वभाव ही न रहेगा और स्वभाव न रहेगा तो फिर वस्तु क्या ? इस कारण यह मानना कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है और उस ज्ञानस्वरूप आत्माके ही वे सब परिणामन चल रहे हैं। बुरा जानने, भला जानने, थोडा जानने, बहुत जानने ये सब आत्माके ज्ञानके परिणामन हैं।

ज्ञानकी तिरोभूततामे प्रकृतिकी निमित्तता—भैया ! जो ज्ञानमे भेद आया है - कोई कम जानता कोई अधिक जानता वे भेद उपाधिके सम्बन्धसे आये। ज्ञान उपाधिके सम्बन्धसे नहीं बना किन्तु ज्ञानमे जो तारतम्य है, कम जाननेकी बात है वह उपाधिके सम्बन्धसे आया। जैसा इसके जानावरण प्रकृतिका उदय है उसे उस प्रकारका अज्ञान बना है। तो ये अचेतन ज्ञानवादी ज्ञानको भी प्रकृतिकी चीज कह रहे हैं। जैसे लोग यह भी कह बैठते हैं कि इनके ज्ञान बहुत हैं, इनके कर्म बहुत अच्छे हैं, इनके पुण्यका बहुत अच्छा उदय है, खूब ज्ञान मिला है। अरे ज्ञान कहीं कर्मोंके उदय से मिलता है, पर ऐसा कहते हुए बहुतसे लोग पाये जाते हैं। उसी ढङ्गसे ये भी कह रहे हैं कि प्रकृतिसे ज्ञान बनता है। पुरुषप्रकृतिवादके सिद्धान्तमे ये समस्त जितनी भी विभिन्न रचनाएँ हैं वह सब प्रकृतिका खेल है। आत्मा तो केवल द्रष्टा है, चैतन्यस्वरूप है, अपरिणामी है। जितनी विभिन्नता है यह सब मायाका खेल है। इस प्रकृतिसे बुद्धि तत्त्व उत्पन्न होता है। फिर बुद्धिसे अहंकारकी उत्पत्ति होती है। फिर अहंकार के बाद इन्द्रियके विकल्पोंकी भावेन्द्रिय, द्रव्येन्द्रिय इनकी उत्पत्ति होती है। और, फिर उससे ये सब शरीरभेद उत्पन्न होते हैं। तो जितने जो कुछ भी वैचित्र्य हैं वे सब प्रकृतिके वैचित्र्य हैं।

जैनशासनमे प्रकृतिका स्थान—प्रकृतिके सम्बन्धमे इसका समन्वय करनेके लिए थोडा जैनशासनके अनुमार सोचिये—जैसे कभी बहुत सुरम्य स्थानपर अपन पहुँचे। शिमला, मसूरी, काश्मीर किसी भी जगह जायें और रमणीक फल वृक्ष पत्ते वगैरह हो, नदी भी बह रही हो, नाला भी बहता हो, कलकलाहटके शब्द भी आ रहे हो, कुछ चिडियाँ भी चहक रही हो तो ऐसे दृश्यको देखकर कोई लंग कहने लगते हैं—वाह कैसा रमणीक दृश्य है देखो प्रकृति कितनी सुहावनी है। भला बतलावो तो सही कि वह प्रकृति क्या चीज है ? किसका नाम प्रकृति है ? और, किसकी खूबी है जो इतना सुहावना दृश्य लगता है ? क्या है वह प्रकृति ? इसका जैनदर्शनसे निर्णय

करें। वह प्रकृति है कर्मकी। कममे नाना प्रकृतियाँ पायी जाती हैं और जिस जीवके साथ जिस प्रकारकी प्रकृति बँधी हुई है उसके उदयमे उसका उम प्रकारसे परिणामन होता है। अब देख लीजिए। फूलकी विचित्रता। कोई एक फूल ऐसा होता है जिसमे आप ७ रङ्ग पायेंगे और विचित्र ढङ्गसे और उसी फेड़में किसी जगह और ढङ्गके फूलके रङ्ग पायेंगे। इतनी प्रकारकी फूलोमे जो विचित्रता है वह क्या स्वाभाविक विचित्रता है? वह तो प्राकृतिक विचित्रता है, स्वाभाविक विचित्रता नहीं है। स्वभावमे और प्रकृतिमे अन्तर है। प्रकृति तो एक कृत्रिम चीज है, आदिम है और स्वभाव आदिम नहीं है। तो इतनी प्रकारकी विचित्रतामे उम समणीक स्थानमे मालूम पड रही है वह है क्या? उन-उन जीवोंके साथ जिन जीवोंने फूलका शरीर लिया है, पत्तीका शरीर लिया है उन-उन जीवोंके उस उस प्रकारकी विचित्र कर्मप्रकृतियाँ लगी हुई हैं और उनके उदयमे उनका ऐसा विचित्र परिणामन चल रहा है। यह है प्रकृतिकी चीज। जब कहा कि किने प्राकृतिक दृश्य हैं? तो उसका अर्थ यह है कि कर्मप्रकृतिके उदयसे उत्पन्न हुई शरीरकी शोभा। उस प्रकृतिसे ज्ञान उत्पन्न नहीं होगा, ज्ञानस्वरूप तो यह स्वयं आत्मा है।

ज्ञानमे प्रकृतिधर्मत्वकी मान्यता बना सकनेका आधार—इस प्रसङ्गमे एक बात और जानें कि अखिर वनवासी अन्न सत भी ऋषी लोग थे। अपनी समझके भाषिक कल्याणके लिए घर त्यागा था ऋषी हुए थे, जङ्गलमे रहते थे और सिद्धान्तकी रचना करते थे। साख्य आदिक सभी लोग। तो लोगोंने कौनसा आधार ऐसा पाया जिसपर वहाँ यह देख जाय कि आत्मा ज्ञानशून्य है। जब ज्ञानका सम्बन्ध बनता है आत्मामे, तब आत्मा जानता है। ऐसा निर्णय करनेके लिये उन्होंने आचार क्या पाया? निराधार ही बात तो नहीं बनती। उन्होंने आचार यह पाया कि यह देखा लोगोमे, जीवोमे कि ये लोग ज्ञान करते हैं और वह ज्ञान मिट जाता है, विघट जाता है, कम होता है आता है चला जाता है। तो ये सब जो आये और चले जाये ऐसा ज्ञान होना आत्माका स्वभाव ह ना आत्माका स्वभाव नहीं बनता। जिसे जैन शास्त्रमे क्षायोपशमिक ज्ञान कहते हैं, क्षायोपशमिक ज्ञान आत्माका स्वरूप नहीं है। उस क्षायोपशमिक ज्ञानको ही समग्र ज्ञान मानकर ज्ञानका निषेध किया है कि ज्ञान आत्माका स्वरूप नहीं है, साथ ही यह निरखकर कि किसीमे कम ज्ञान है किसीमे अधिक ज्ञान है तो इस ज्ञानका अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध आत्मामे नहीं है क्योंकि आत्मा तो सब एक है स्वरूप उन सबका एक है, यह भेद क्यों बना है? उनका सम्बन्ध किसी अन्य विरोधी धर्मसे है और उसका नाम है प्रकृति। तो इस तरह ज्ञानको प्रकृतिका धर्म कहा गया है।

ज्ञानस्वरूपकी खोज—जरा ज्ञानत्वकी खोजमे कुछ स्थलन हो गया कि जिस ज्ञानको निरखकर निर्णय किया गया कि यह आत्माका स्वरूप नहीं है वह ज्ञान

यथार्थ ज्ञान यथार्थ स्वरूप मूलभूत रवभाव न था । जब क्षयोपशमिक ज्ञान हट जाता है तो एक ऐसा निर्विकल्प ज्ञान बनता है जिसमें किसी भी पदार्थका विकल्प आकर नहीं रहता । उस स्थितिमें हम लागोको ऐसा बोध होता है कि वह जानता ही क्या है ? तो ऐसे ही अनेक प्रकारोको निरखकर यह निर्णय कर डाला गया कि ज्ञान आत्मा का धर्म नहीं है किन्तु प्रकृतिका धर्म है । किन्तु, प्रकृतिका धर्म होता यह ज्ञान तो प्रकृति ही ज्ञाता, प्रकृति ही भोक्ता, प्रकृतिपर ही सारा भार होता । और, तब प्रकृति ही ससारी होता और प्रकृतिको ही मक्ष दिलाया जाता । तो भेद विज्ञानके इन शास्त्रोकी क्या जरूरत थी ? इसमें ज्ञान आत्माका स्वरूप है और वह स्वपर व्यवसायी है ऐसा स्वपर प्रकाशात्मक ज्ञानमात्र अपनेको निहारना चाहिए । यही स्वरूप है और सबसे न्यारा है । इस अनुभवमें अपने आपमें वह ज्योति प्रकट होती है जिसके कारण भव-भवके कर्म भी भस्न किए जा सकते हैं ।

स्वरूपको अन्त्रका धर्म बना देनेसे व्यवहारोच्छेद — आत्मा ज्ञानस्वभाव है और अपने द्रव्यत्व गुणके कारण प्रति समय ज्ञान विवर्तरूपसे वह परिणमता रहता है । फिर भी आत्मामें ज्ञान पर्याय बनानेके लिए अथवा समस्त लोकको जाननेकी व्यवस्था बनानेके लिए ज्ञान प्रकृतिका धर्म है और ज्ञानका सम्बन्ध आत्मासे होता है तब पदार्थके जाननेकी व्यवस्था बनती है ऐसी हठ किए जानेपर फिर तो किसी भी प्रकार का व्यवहार न बन सकेगा । एक प्रमाणसिद्ध अनुभवसिद्ध एकत्वमें भी भेद करके अन्यका धर्म उसमें रखा जानेकी हठ बनायी जाय तो यो आप कुछ भी काम नहीं कर सकते । जो अनिष्ट पदार्थ हैं — जैसे सर्प है, काटा है, बिच्छू है इनका तो आप परिहार करते हैं और जो इष्ट चीज है जैसे परिजनमें रहना आदि इष्ट पदार्थोंमें जब परिणति कर रहे हो वहाँ भी यह आशङ्का आ जायगी कि कहीं यहाँ बिच्छू साप तो नहीं आधमक जाय । तो जिसकी हम प्रवृत्ति कर रहे हैं उसमें प्रवृत्ति भी न बन पायेगी । जो बात जैसी है उसे वैसा न माननेपर अन्यका धर्म आत्मासे जुड़ता है ऐसा स्वीकार करनेपर किसी भी इष्ट विषयमें हम अपना प्रवर्तन कर रहे हो तो वहाँ अनिष्टके आधमकनेकी आशङ्का हो सकती है । जैसे चैतन्य स्वभावमात्र आत्मामें परिणति आधमकनेकी बात घट गयी फिर तो किसीमें भी परिणति न बन पायेगी अथवा किसीमें इन्द्रियाँ न बन पायेंगी । जब हम सर्प और बिच्छूमें हटनेकी कोशिश कर रहे हो और वहाँ यह बात आधमके कि इसमें स्त्री पुरुष आ जायें तो निवृत्ति ही क्या करेंगे ? तो किसी विरोधी पदार्थके आधमकनेसे आसकनेसे न कहीं प्रवृत्ति बन सकेगी और न कहीं निवृत्ति बन सकेगी । इस कारण यह मानना कि जिस पदार्थमें जिसका स्वरूप निर्वाधरूपसे प्रतीत हो रहा हो वह अन्य सब पदार्थोंके धर्मके परिहारपूर्वक ही होता है । आत्मामें यह ज्ञानस्वभाव ज्ञान व्यवहार अपने एकताके प्रतिभासे प्रतिभासित हो रहा है, इसमें प्रकृतिका धर्म नहीं है, उसका परिहार है इस आत्मामें, यो एकत्वकी व्यवस्था मानना चाहिए ।

आत्माको चैतन्यस्वरूप माननेपर चैतन्यविशेषको प्रकृति धर्म मानने की व्यर्थता - और फिर देखिये भैया ! अनुभव सिद्ध जो यह बुद्धि चलती है करता हूँ मैं भोगता हूँ अथवा सुख दुःख आनन्द जितने भी परिणामन चलते हैं अथवा जो कोई घुम और शुद्ध परिणामन भी होते हैं उन सब पदार्थोंकी तरङ्गोका इस ज्ञानमे एक व मानना चाहिए, अर्थात् सब यह ज्ञानविनास है । कभी यह अशुद्ध बनता है तो अशुद्ध विलास चलता है शुद्ध बनना है तो शुद्ध विलास हुआ करता है । तो आत्माके इस ज्ञानस्वरूपमे कोई बाधा नहीं आती । कोई भ्रम भी नहीं है कि कोई-यो कह दे कि जैसे कभी कभी आँखसे दो चन्द्रमा पास पास दिखने लगते हैं इस तरहसे यहाँ भी कुछ मिथ्यापन नजर आये तो नहीं कह सकते । वह तो स्वसम्बेदन सिद्ध है । मैं हूँ और फिर जब चैतन्य मान लिया आत्मामें तो ये सब चैतन्यकी ही तो विशेषताएँ हैं कि जाना और देखा । जाननेसे अतिरिक्त और चेतनकी बात क्या रह गयी ? केवल उपदेशमात्रसे आगममे लिख दिया, शास्त्रमे वता दिया कि पुरुषका धर्म है चेतन और प्रकृतिका धर्म है ज्ञान तो यो किन्हीं शास्त्रोमे लिख देने मात्रसे कहीं अन्यथा बातकी तो नहीं कल्पना की जाना चाहिए । वस्तुस्वरूपके विरुद्ध तो बात माननेको न बनना चाहिए । अचेतन पदार्थ स्वयं स्वपरप्रकाशक है फिर उसमे अन्य कहीसे बुद्धि आये और उस बुद्धिका इस चैतन्यात्मक आत्मामे फिर सम्बन्ध बनाना यह बात कैसे घटित होगी ? इससे क्या सिद्ध करना चाहा ? कौन सी नई बात लानेका यत्न किया ?

चैतन्य और बुद्धिको पुरुष एव प्रकृतिका धर्म माननेमे कल्याणकी खोज भैया ! अचेतन ज्ञानवादियोंकी ओरसे सोचा जाय कि इससे उन्होंने कल्याण की क्या बात निकाली कि पुरुष तो है चैतन्य स्वरूप और ज्ञान है प्रकृतिका धर्म तथा उसके सम्बन्धमे यह ज्ञाता बनता है, इसमे उन्होंने कौनसा कल्याणका मार्ग निकाला ? जरा सोचो तो सही उनकी ही बुद्धि लेकर । कल्याणका मार्ग यह निकाला गया कि यह समझ आयगी जब सारे अर्थकी जड़ ज्ञान है, न ज्ञान होवे न कल्पना बने तो न दुःख होवे । तेई ट टा हे गया उसकी खबर मिली, उसका ज्ञान बना, लो दुःख बन गया । कोई खबर न मालूम पड़ती, उस विषयक ज्ञान न हो तो वह तो बड़े सुखमे था । तो सब विडम्बनाओंकी विपत्तियोंकी जड़ ज्ञान है ऐसा माना गया है । तो अब इसे मिटाना चाहिए । यदि वह पुरुषका धर्म मान लिया जाय तो मिटाये मिट न सकेगा । वह स्वरूप बन गया, मैं पुरुष हूँ, मैं आत्मा हूँ, मेरा स्वभाव यदि ज्ञान बनेगा तो वह ज्ञान कभी मिट न सकेगा । जैसा कि जैन शासनमे बताया है कि आत्माका स्वरूप राग नहीं है । अगर आत्माका स्वरूप राग बन जायगा तो क्या विडम्बना बनेगी ? राग कभी मिटेगा नहीं और मिटेगा नहीं तो कभी शान्ति आ नहीं सकती । तब जिसकी धारणामे ज्ञान ही अर्थका मूल बन गया और ज्ञानको मान लें पुरुषका धर्म तब तो कभी मुक्ति हो ही नहीं सकती । और, ज्ञान टूट जाय आत्मामे तो उसका नाम भ्रम है । क्योंकि ज्ञान है अर्थकी जड़ । ऐसा मान करके यह पक्ष उन्होंने रखा

कि ज्ञान प्रकृतिका धर्म है और प्रकृति पुरुषका जब विवेक किया जाय भेद डाला जाय कि मैं तो चैतन्य मात्र हूँ और ये सारे ज्ञान रागद्वेष विकल्प शरीर इन्द्रिया सब कुछ प्रकृतिके धर्म हैं। इनसे हमारा कुछ प्रयोजन नहीं। यो भेदविज्ञान बनानेके लिये और एक निर्विकल्प द्रष्टामात्र स्थितिमें पहुँचनेकी धुद्धिसे ज्ञानको प्रकृतिका धर्म माना है। यह है अचेतन ज्ञानवादियोंके मतव्यभे कल्याणका हल निकालनेका उपाय।

कल्याणके उपायकी जैनशासनमें व्यवस्था - अब जैन सिद्धान्तके अनुसार कल्याणका उपाय देखिये। आत्मा चैतन्यस्वरूप है और जितने भी पदार्थ हैं वे सब सामान्यविशेषात्मक होते हैं। उनमें कोई सामान्यरूप है और कोई विशेषस्वरूप है। खूब दृष्टि पसारकर पदार्थोंको निरख लीजिये। सामान्यविशेषात्मक हुए बिना पदार्थ की मत्ता नहीं रह सकती। इसका सीधा अर्थ यह है कि पदार्थ है और किसी न किसी अवस्थामें है। जो अवस्था है वह है विशेष और जो साधारण अस्तित्व है वह है सामान्य। जो आत्मा सामान्यविशेषात्मक है और आत्मा है चैतन्यस्वभाव। तो फलित अर्थ यह हुआ कि पदार्थ भी सामान्यविशेषात्मक है। अब उस पदार्थमें जो सामान्य वृत्ति है वह तो है दर्शन और जो विशेष वृत्ति है वह है ज्ञान। अर्थात् जो कुछ विश्वकी जानकारी बन रही है वह तो है चेतन पदार्थका विशेष विकास और जो अपने आपको चेतनेकी वृत्ति बना रहे हैं वह है सामान्यविलास। तो उस ज्ञानसे अनर्थ नहीं होना, किन्तु उपाधिके सम्बन्ध में जब रागद्वेष विकार उत्पन्न होते हैं तब उन विकारोंसे आपत्ति आती है और उस आपत्तिके समय अर्थात् रागादिक विकार होनेके समय ज्ञान अपनी विशुद्ध वृत्तिमें नहीं रह पाता और विकल्पोत्पन्न बन जाता है। उन्हीं विकारोंको लेकर अचेतनज्ञानवादी यह मन्तव्य रख रहे हैं कि सब अनर्थ ज्ञानसे हैं। पर अनर्थ ज्ञानसे नहीं हैं, अनर्थ है रागादिक विकारोंसे। उन रागादिक विकारोंसे छुटकारा पानेका नाम मोक्ष है।

ज्ञानको अचेतन माननेपर अर्थव्यवस्थाका अभाव - यह निर्णय रखना कि आत्मा ज्ञानस्वभावात्मक है, ज्ञान चैतन्यस्वरूप है अचेतन नहीं है। और भी इस सम्बन्धमें सोचिये कि यदि ज्ञानको अचेतन मान लिया जाय तो वह विशेषकी व्यवस्था कैसे बनाये? यह पदार्थ अमुक है यह अमुक है ऐसा ज्ञानमें प्रमाणपना कैसे आयगा क्योंकि वह अचेतन है। यह चौकी अचेतन है तो यह चौकी क्या यह व्यवस्था बना लेती हैं कि यह पुस्तक है यह कमण्डल है, यह चटाई है? नहीं बनाता। अचेतन है ऐसी व्यवस्था बनानेका यह कोई कारण नहीं है। शयद यह कहो कि ज्ञान अचेतन तो जरूर है पर उसमें पदार्थका आकार जो आता है उस आकारसे व्यवस्था बन जायगी ज्ञानमें अभिमुख स्थित पदार्थका आकार आयगा यह कनेगे कि यह ज्ञान इस पदार्थको जानता है जिसका आकार आया उसके जाननेकी बात कह दी जायगी। यह भी बात अदुक्त है क्योंकि यदि अचेतन आकारवान होनेके कारण अर्थकी व्यवस्था करें तो प्रथम

तो यह सम्भव नहीं है। किसी भी अचेतन पदार्थमें किन्हीं पदार्थोंका आकार आये और उससे व्यवस्था करे यह नहीं देखा जाता। एक दर्पणका ही दृष्टान्त ले लो, अनेक पदार्थोंका आकार आता है, पर क्या दर्पण यह व्यवस्था कर सकता है कि यह अमुक चीज है यह अमुक चीज है ? तो अचेतन जो होगा उसमें आकार भी आ जाय तो पदार्थकी व्यवस्था न कर सकेगा।

अन्त करणत्व और पुरुषोपभोगहेतुत्वसे भी अचेतन ज्ञानमें व्यवस्था का अभाव—यदि यह कहोगे कि इस बुद्धिमें दो विशेषताएँ हैं एक तो यह अन्तकरण है, भीतरका साधन है, आन्तरिक इन्द्रिय है और दूसरे यह इस पुरुषको अनुभव कराने की निकटता लानेका कारण है इस बुद्धिके प्रसादसे यह आत्मा किसी भी पदार्थके अनुभवमें आ लेता है तो आत्माको अनुभव निकट ले जानेमें कारण बुद्धि है, इस कारणसे उस बुद्धिमें व्यवस्था बन जायगी जाननेकी। कहते हैं कि यह भी ठीक नहीं है क्योंकि अन्त करण तो मन भी है पर मन जाननेका काम नहीं करता। उनके सिद्धान्तमें जाननेका काम करने वाली है बुद्धि। मन जानता नहीं है मन रागद्वेषादिक उत्पन्न करनेमें कारण है। जैसे कि आज भी प्रसिद्ध है कि दिल और दिमाग दो चीजें हैं—दिमाग जाननेका काम करता है और दिल रागद्वेष करनेका काम करता है। तो यो अन्त करणपना तो मनमें भी आ गया और आत्माको किसी विषयके अनुभव करानेके निकट ले जाये यह बात तो इन्द्रियमें भी है। तब फिर मन और इन्द्रिय भी ज्ञान बन जायेंगा। तो अन्त करणके कारण भी बुद्धिका सम्बन्ध जाननेसे नहीं बन सकता।

अन्त करणकी प्रत्यक्षता बिना अन्त करणसे अर्थव्यवस्थाका अभाव—
 धायद यह कहो कि अन्त करणके बिना आत्मा पदार्थको नहीं जानता तो फिर अन्त-करणकी भी प्रत्यक्षता कैसे हो ? यह अन्त करण है यह जाने बिना। अन्त करणमें जो आया है उसका ज्ञान नहीं हो सकता। भला दर्पणके जाने बिना दर्पणमें जो चीज आयी है उसका ज्ञान कैसे कर सके। दर्पणको आँखा घर दो दर्पण करदे आप लोगों के सामने और उसके पीछे हम बैठ जायें तो हम दर्पणमें प्रतिबिम्बित हुए पदार्थको बता सकेंगे क्या ? दर्पणमें क्या प्रतिबिम्ब आया है वह तब समझा जा सकता है जब हम दर्पणको भी जान रहे हो। जैसे ज्ञानमें क्या चीज हुई है, जानने क्या जाना है इस बातको हम तब जान सकते जब हम ज्ञानको जान रहे हो। तो यो यदि अन्त करण जानता है तो अन्त करणकी भी तो प्रत्यक्षता होनी चाहिए। उसका ज्ञान किस प्रकार होगा ? यदि दूसरे अन्त करणमें प्रथम अन्त करणका ज्ञान मानो तो उसका ज्ञान फिर तीसरे अन्त करणसे। कहीं व्यवस्था न बनेगी। यदि कहें कि इस अन्त करणको हम जानते नहीं फिर भी अन्त करणका प्रतिबिम्ब आये बिना भी इसका प्रत्यक्ष हो जाय तो पदार्थका प्रत्यक्ष सीधा क्या नहीं मान लेते ? बुद्धि मानें फिर अन्त करणका माध्यम मानो फिर ये सब आत्माको सीपें तब आत्मा जाने इस प्रकारका व्यर्थ व्यायाम करने

से क्या याभ ? सीधीसी बात है कि आत्मा ज्ञानरूप है । यह ज्ञान आत्माको जानता है और परको जानता है ।

विषयाकारधारितासे अर्थव्यवस्थाका अभाव - देखिये अपने आपको जाने बिना परका जानना बन नहीं सकता । जैसे दर्पणके जाने बिना दर्पणमे क्या भ्रूलक है क्या प्रतिबिम्ब आया है यह ज्ञान नहीं बन सकता । इस प्रकार ज्ञान चेतन है और वह स्वपरप्रकाशक है । उसे स्वरूपसे स्वपर प्रकाशक यो माने बिना बुद्धिकी कल्पना करनेपर बुद्धिमे विषयोका आकार आ जाय यह बान बन ही नहीं सकती । क्या पदार्थ का आकार इस बुद्धिमे आ जाता है । विषयोका आकार बुद्धिमे नहीं आ सकता क्यों कि बुद्धि अमूर्त है और ये विषय मूर्त हैं । मूर्तका अमूर्तमे प्रतिबिम्ब नहीं बन सकता । जैसे दर्पणमे अनेक पदार्थोंका प्रतिबिम्ब बन गया, लो बन गया, दर्पण भी मूर्तिक है और जिन पदार्थोंका प्रतिबिम्ब आया है वे पदार्थ भी मूर्तिक है । मूर्तका मूर्तमे प्रतिबिम्ब ही जायगा पर ज्ञान तो अमूर्त है उसमे पदार्थका आकार प्रतिबिम्ब कैसे आ जायगा । बुद्धि विषयोके आकारको नहीं रख सकती क्योंकि वह अमूर्त है । जैसे आकाशके स्वरूपमे पदार्थोंका आकार नहीं आ सकता क्योंकि आकाश अमूर्तिक है । जो विषयोका आकार धारण कर सके, पदार्थोंका प्रतिबिम्ब ग्रहण कर सके वे सब मूर्तिक हुआ करते हैं । जैसे दर्पण आदिक ।

ज्ञानको मूर्त माननेपर इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होनेका प्रसङ्ग - देखिये सभी लोगोंने बुद्धिको अमूर्त माना है । यदि ज्ञान अमूर्त न हो, मूर्तिक हो तो इन इन्द्रियोंके द्वारा भी उसका परिज्ञान हो जाना चाहिए । जो जो पदार्थ मूर्तिक है वे इन्द्रियके द्वारा परिज्ञात हो सकते हैं जैसे दर्पण आदिक । शायद यह कहो कि बुद्धि तो अत्यन्त सूक्ष्म है इस कारण बुद्धिका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । तो बुद्धिका प्रत्यक्ष नहीं हो पाया तो बुद्धिमे आये हुए पदार्थका भी प्रत्यक्ष नहीं हो सका । मूर्त पदार्थ तो इन्द्रिय द्वारा सम्बिदित हुआ करते हैं । ये सब पदार्थ ये सब अचेतन स्वरूप रखते हैं । यह मैं आत्मा हूँ, मैं चैतन्यस्वरूप रखता हूँ, ज्ञान चैतन्यस्वरूप है, अचेतन स्वरूप नहीं है ।

पदार्थोंकी प्रतिब्यक्तिगतता - लोकमे पदार्थोंकी व्यवस्था पुरुष और प्रकृति के रूपमे नहीं है किन्तु ६ द्रव्य जातियोंके रूपमे हैं । जाति इस विधिसे बनती है कि ऐसा कोई धर्म निरखा जाय जिससे उस जातिका कोई पदार्थ छूटे नहीं और अन्य पदार्थोंका कोई पदार्थ आये नहीं उस पदार्थसे जातिकी व्यवस्था बनती है । अस्तित्व की दृष्टिसे सर्व पदार्थ सत्मात्र हैं लेकिन यहाँ तो हमे प्रत्यक्ष दिख रहा है कि सर्व पदार्थ एक सत् रूप नहीं है क्योंकि सब यदि एक सत् रूप हो तो किसी भी पदार्थका जो भी परिणामन बने वही सबका बने । जो एक चीज होती है उसमे एक ही परिणामन

होता है भिन्न भिन्न परिणामन नहीं। ये सब पदार्थ एक सत् रूप होते हैं तो परिणामन न्यारे न्यारे नहीं हो । चाहिए, किन्तु तथ्य यह है कि अगु अगुमे प्र येक जीवमे अपने अपने जुदे जुदे अनुभवन हैं, परिणामन है इस न्यायसे जितने परिणामन होंगे उतने ही पदार्थ होंगे यहाँ भेद दृष्टिसे एक पदार्थमे अनेक गुणोंके परिणामन नहीं दिखते किन्तु जैसे वस्तु अद्वैत है ऐसे ही पर्याय भी अद्वैत है । इसकी जो परिणति हो रही है वह एक हो रही है । अब दूसरे समयमे परिणति हुई वह भी कोई एक है । यों प्रति समय मे हमारी जो भी परिणति होती है वह एक होती है । हम उसे समझानेके लिये भेद करते हैं ला यह ज्ञान पर्याय है यह दर्शन पर्याय है यह चारित्र पर्याय है यह आनन्दकी पर्याय है, यो भेद डालते हैं पर यहाँ जैसा यह मैं आत्मा एक हूँ, मेरा स्वभाव एक है, मेरी पर्याय भी एक है, पर्याय प्रति समयमे नई नई होती है यो जितनी परिणतिया होंगी उतने पदार्थ हुए, उनमे कितनी जातिया हो सकती उन्हें अब आप समझिये ।

पदार्थोंकी छह जातिया यो अनन्त तो जीव हुए क्योंकि सबका अनुभव अपनेमे जुदा जुदा है अनन्त अगु हुए और एक धर्म द्रव्य एक अधर्म द्रव्य एक आकाश द्रव्य और असख्यात काल द्रव्य हुए । जीव और पुद्गलका स्वरूप स्पष्ट है । जो चेतन हो सो जीव, जो भूत हो सो पुद्गल । जो जीव पुद्गलके गमनका कारण हो सो धर्म द्रव्य । जो जीव पुद्गलके ठहरनेका कारण हो वह अधर्म द्रव्य । जो जीव पुद्गल आदिक सब पदार्थोंको न्यान देनेका कारण हो, सो आकाश है और सभी पदार्थोंके परिणामनका हेतु हो सो काल । अब इन लक्षणोंसे समग्र द्रव्य ६ जातिमे विभक्त हुए । उनमेसे जीव पुद्गलमे ही विपरीत परिणति हो सकती है शेष द्रव्यमे नहीं । तो जीव की विभाव परिणतिमे, विपरीत परिणामनमे पुद्गल उपाधि कारण पडता है, वही पुद्गल है प्रकृति । प्रकृतिका सम्बन्ध हानेमे आत्मामे विकार उत्पन्न होते हैं । उपाधि का सम्बन्ध हटे, विकार दूर हो फिर यह शुद्ध ज्ञानरूप रह जाता है । वही आत्माका निर्वाण है और यो ही सबसे न्यारा ज्ञानमात्र अपनेको निरखनेमे निर्वाणका मार्ग मिनता है ।

ज्ञानकी अर्थाकारताका निराकरण—अचेतनज्ञानवादी अर्थात् जो ज्ञानको अचेतन मानते हैं और प्रकृतिका धर्म समझने हैं उनका यह एक अन्तिम कं था कि ज्ञानमे इन पदार्थोंका आकार आता है । जैसे दर्पणमे पदार्थोंका आकार झलकता है और आकार झलकनेके कारण पदार्थोंकी व्यवस्था बनती है कि इस ज्ञानमे इस पदार्थको जाना और इस प्रकार जब ज्ञानद्वारा पदार्थके जाननेकी व्यवस्था बन गयी तो ज्ञानको अचेतन बनाये रहनेकी पुष्टि हो गयी ऐसा उनका अन्तिम तर्क था । उसका भी विस्तार पूर्वक निराकरण किया । अब उस ही निराकरणसे अणिकवादका यह सिद्धान्त भी निराकृत हो जाता है कि ज्ञानमे प्रमाणता पदार्थका आकार माननेसे हुआ करती है । इस सिद्धान्तको बौद्ध लोग मानते हैं । इसमे भी उनका मूल मन्तव्य यह होगा कि इन

पदार्थोंका आकार ज्ञानमें नहीं आता, किन्तु यह ज्ञान इन इन पदार्थोंके आकाररूपमें बनता जाता है और इन्हींमें स्थूल दृष्टि वाले यह भी कहते हैं कि जो पदार्थ है इनका आकार ज्ञानमें आता है। खैर, ये तीन बातें युक्तिपर उतरती नहीं हैं इस बातका वर्णन करेंगे।

ज्ञानकी अर्थाकारताकी अप्रतति — ज्ञानकी अर्थाकारताका प्रथम तो प्रत्यक्ष से ही विरोध है। जैसे ये पदार्थ दर्पणमें प्रतिबिम्बित होते हैं दर्पणमें एक गोल-मटोल चौकोर आकार आ जाता है इस तरह ज्ञानमें इन पदार्थोंका गोल मटोल आकार आता नहीं है किन्तु ज्ञानमें ही ऐसी खूबी है कि उस पदार्थको जैसा कि वह आकार वाला है उस तरह जान लेते हैं ऐसा ज्ञानका स्वभाव है और यही ज्ञान ज्ञेय सम्बन्ध है। प्रत्येक पुरुष इस ही प्रकारसे घट आदिक पदार्थोंको जानते हैं कि मैं खूब घटका जान रहा हूँ, पर घट आदिकका आकार ज्ञानमें आये और फिर भी यह उस आकारको निरखे फिर उसे जाने इस तरहकी बात नहीं बनती। जैसे कि दर्पणमें किसी पदार्थका आकार आता है और फिर हम दर्पणको देखते हैं तो उसमें आकार जो होता है वह भी ज्ञात होता है। इस तरहका ध्यायाम यहाँ नहीं किया जा रहा है किन्तु ज्ञानमें ऐसा ही स्वभाव है कि वह जो कुछ सत् हो, समस्त सत्को जान ले अपने स्वभावसे।

ज्ञानको अर्थाकार माननेपर दूर निकटादिव्यवहारका उच्छेद—दूसरा दोष यह आता है अर्थाकार ज्ञानवादमें कि यदि ज्ञान पदार्थोंका आकार धारण करे और फिर जाने तो ज्ञान यह न समझ सकेगा कि यह पदार्थ निकट है और यह पदार्थ दूर है। जैसे यह चीकी पास है, यह मेरी भुजा मेरे निकट है और वे किवाड दूर है ऐसा ज्ञात फिर नहीं हो सकेगा। तो वह पदार्थोंका आकार ज्ञानमें आये और फिर इस पद्धतिसे जाने यह नहीं हो सकता। क्योंकि सभी पदार्थोंका आकार ज्ञानमें आया आया है वह सब आकार हमारे ज्ञानके ही समीप है फिर हम जान रहे हैं इस ही आकारको जो कि हमारे ज्ञानमें झलकता है फिर कैसे हम यह बता सके कि यह चीकी निकट है और किवाड दूर है। जैसे दर्पणमें भी जितनी चीजोंका आकार आ जाता है उस आकारमें हम दर्पणको देखकर यह न बता सकेंगे कि यह चीज दूरकी है और यह चीज पासकी है। क्योंकि दर्पणमें आकार आ गया और वह एक समतलपर आ गया। जितना दर्पण है उसमें ही तो आया है। दर्पणमें आये हुए प्रतिबिम्बको देखकर हम यह विभाग न कर सकेंगे कि जिसका यह प्रतिबिम्ब है वह तो बहुत दूर है और जिसका यह प्रतिबिम्ब है वह निकट है अथवा अमुक चीज दूर है अमुक चीज निकट है, ऐसे ही ज्ञानमें यदि पदार्थोंका आकार आ जाय और फिर यहाँ आकार झलकनेमें प्रतिबिम्ब होनेसे बननेमें हम पदार्थोंको जानें तो बतलावो कौनसी युक्ति है जिससे यह न समझ सकें कि यह पदार्थ निकट है और यह पदार्थ दूर है। जो प्रतिबिम्ब हुआ है। जो आकार आया है वह तो ज्ञानके स्वरूपमें आया। ज्ञानमें अभिन्न है।

जितते भी प्रतिबिम्ब हुए हैं वे सब ज्ञानमें ही आ गए हैं। ऐसा अपनेको अभिन्न आकारके या स्वरूपके अनुभव करनेपर, जाना जानेपर दूर और निकटका व्यवहार नहीं बन सकता पर है तो नहीं दूर और निकटके व्यवहारका उच्छेद। हम जानते तो हैं कि यह पर्वत दूर है, यह अमुक चीज दूर है इस प्रकारका व्यवहार बराबर सबको बिना बाधा के मालूम हो रहा है। तो दूर और निकटका व्यवहार अन्यथा बन नहीं सकता था अतएव यह मानना चाहिए कि ज्ञान निराकार ही होता है। -

ज्ञानकी साकारताका मर्म — इस प्रसङ्गमें थोड़ी जैन सिद्धान्तकी भी एक बात समझ लीजिये। जैनदर्शनमें ज्ञानको साकार कहा है और दर्शनको निराकार कहा है। लेकिन यहाँ साकार का अर्थ यह नहीं है कि जो पदार्थ हैं उनका गोल चौकोर आकार ज्ञानमें प्रतिबिम्बित होता है। साकारका अर्थ है विकल्प और विकल्पका अर्थ है अर्थग्रहण। पदार्थका जो जानन होता है, पदार्थके सम्बन्धमें जो जानकारी होती है, रूपक बनता है उसका कोई नक्शा समझमें आता है वह है आकार। उस आकार सहित ज्ञान है न कि ज्ञानमें इन पदार्थोंका आकार आया करता है। और, जहाँ दर्शनको निराकार कहा है उसका अर्थ यह है कि दर्शनमें इन पदार्थोंका जानन नहीं होता। इन पदार्थोंका आकार भुद्रा ये सब ज्ञात नहीं होते और वह दर्शन केवल अपने अभिन्न आधारभूत ज्ञानवान अपनेको चेतता रहता है।

दर्शन ज्ञानके उपयोगकी छद्मस्थोमे क्रमशः वृत्ति — इस प्रकारमें एक बात और समझ लीजिए कि प्रत्येक आत्मामें दर्शन ज्ञान, दर्शन ज्ञान इस तरह क्रमसे होता रहता है छद्मस्थ जीवोंमें और केवल ज्ञानियोंमें दर्शन ज्ञान एक साथ होते हैं। अब यहाँ छद्मस्थ जीवोंमें जो दर्शन ज्ञान क्रमसे होता है उसमें क्या मर्म है? दर्शन ज्ञाप जब ये दोनों गुण हैं और प्रत्येक गुणका परिणामन प्रतिसमय रहना चाहिए तो ज्ञान गुणका परिणामन भी निरन्तर एक समय भी अन्तर डाले बिना बराबर होता रहता है और दर्शन गुणका परिणामन भी निरन्तर एक समयका भी अन्तर किए बिना बराबर होता रहता है तो दर्शन और ज्ञान इन दोनोंका परिणामन ससारी जीवों में भी निरन्तर होता है। पर इसका क्या अर्थ है कि ससारी जीवोंमें दर्शनापयोग होता फिर ज्ञानोपयोग होता। उसका अर्थ उपयोगसे है। उपयोग शब्द उन परिणामनोंको ग्रहण करनेमें क्रमसे चलता है कि मोहीजन तो यह अनुभव भी नहीं कर पाते कि हम अभी दर्शनकी वृत्तिमें आये थे अब ज्ञानवृत्तिमें चल रहे हैं यह क्रिया हमारी इतनी जल्दी हो जाती है और फिर समझमें नहीं आती है।

मोह वश बाह्य अर्थकी धुनिमें दर्शनवृत्तिकी अविदितता—दर्शन वृत्तिकी अविदिततापर एक दृष्टान्त लीजिये — किसी पुरुषको यह कहा गया कि अमुक पहाड़ में एक पारस पत्थर है वह मिल जाये तो जितना चाहे लोहेका सोना बना लो। तो

उसने सोचा कि अन्य व्यापारोमें क्यो दिमाग श्रमित करें। उस पारस पत्थरको हम ढूढ निकालें। तो १०-२० गाडी पत्थर एक समुद्रके निकट रख लिये और एक लोहे का मोटा डडा गाड लिया अब वह उस ढेरमेसे एक पत्थर निकाले उठाये और उस लोहेपर मारे और देखे कि यह सोना हुआ कि नहीं हुआ तो उसे समुद्रमे डाल दिया। अब समझिये कि बडे ढेरमे एक नो था पाषाण पारसका। अब वह क्रम क्रमसे पत्थर उठाता जाय लोहेपर मारता जाय, देखता जाये कि सोना हुआ कि नहीं, यदि नहीं हुआ सोना तो वह उस पत्थरको फेंक दे। इस धुनमे वह ऐसा लग गया कि ऋट पत्थर उठाये मारे फेंके। इसी बीचमे वह पारस पत्थर भी हाथमे आया, उठाया मारा और फेंका। तो जैसे एक धुन लग गयी उस धुनमे पारस पत्थरको भी उठाया मारा और फेंका ऐसे ही मोहमे इन बाह्य पदार्थोमे रति होनेसे इस ही इस मायाको जाननेकी धुन लग गयी है। इस धुनमे हम यद्यपि जितना ज्ञान करते हैं उतनी ही बार हममे दर्शन उत्पन्न होते हैं दर्शनोपयोग बनता है लेकिन धुन तो लगी हमारी बाहरमे। उस बाहरके ज्ञान करनेकी धुनमे रहनेसे दर्शनापयोग होता रहता है फिर भी हम उसे पकड नहीं पाते। तो वह दर्शन निराकार है और ज्ञान साकार है। इस साकारतासे इस पूर्वपक्षमे कही हुई साकारता अत्यन्त भिन्न है।

आकारवत्तासे ज्ञानकी अप्रमाणता— यहाँपर दोष दिया जा रहा है कि यदि ज्ञानमे इन पदार्थोका आकार आता है और फिर ज्ञान उसे जानता है तो फिर वहाँ यह द्वर है यह निकट है ऐसा व्यवहार न बन सकेगा क्योकि दर्पणमे, काँचमे इतने अनेक फोटो आती रहती हैं, प्रतिबिम्ब होता रहता है, मगर उनको रिरखकर हम नहीं समझ पाते तो यह चीज द्वरकी है और यह चीज पासकी है इस कारण ज्ञान पदार्थका आकार ग्रहण नहीं करता। पदार्थोके आकार ग्रहण करनेसे ज्ञानमे प्रमाणाता नहीं आती, किन्तु यह ज्ञान अपने ही स्वभावसे, अपनी ही कलासे प्रमाणभूत है।

आकारवान् साननेसे ज्ञानमे जडताका प्रसङ्ग—अब और भी दोष सुनिये। यदि ज्ञान इन पदार्थोका आकार अपनेमे भलकाये, ग्रहण करे तो क्या दोष होते है? प्रथम तो अपने आपमे यह निश्चय कर लीजिए, चूँकि रूढिसे और जल्दी समझनेके लिए यह बात बहुत प्रसिद्ध हो रही है कि ये सब पदार्थ ज्ञानमे झलकते हैं, उस झलकनेका अर्थ जानना मात्र हो तो आपत्ति नहीं है किन्तु यह आकार उस ज्ञान मे आया करता है, दर्पणमे जैसे पदार्थ झलकता है, प्रतिबिम्बित होता है। इस तरह यह प्रतिबिम्बित हो तो इसकी आपत्ति दी जायगी। सुनियेगा। देखो पदार्थसे उत्पन्न होने वाला ज्ञान जिस पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न हुआ है उस पदार्थका आकार ग्रहण करना है। ऐसा है क्षणिकवादियोका सिद्धान्त। इस सिद्धान्तमे उन्होंने दो बातें मानी है कि ज्ञान उत्पन्न भी पदार्थसे होता है और उस पदार्थका आकार भी ज्ञानमे आता है। तो पदार्थसे उत्पन्न हुआ यह ज्ञान होनेमे पदार्थका नीले रूपका आकार बना है, इस तरह

पदार्थकी जडताका आकार बनता है या नहीं ? ज्ञानने यह जाना कि यह चीकी है तो इस ज्ञानमे चीकीका आकार आया है तो यह तो बतावो कि जैसा चीकीका आकार ज्ञानमे आया है तो चीकीमे जैसा आकार है वैसे ही जडपना भी है । तो नीलादि रूप का आकार ही आया या जडरूपताका आकार आया ? यह पूछा जा रहा है क्योंकि पदार्थ तो रूप भी है, जड भी है । तो जैसे पदार्थका रूप रङ्ग आकार ज्ञानमे आया है क्या उसी प्रकार इन पदार्थोंका जो अचेतनपना है जडपना है वह भी ज्ञानमे आया कि नहीं आया आकाररूपसे ? यदि कहोगे कि हाँ, जडताका भी अनुकरण ज्ञानने किया । जैसे नील रूपका या गोलपनेका अनुकरण ज्ञानने किया इसी प्रकार ज्ञानने जडताका भी अनुकरण किया । इसका अर्थ यह हुआ कि ज्ञान भी जड हो गया । तब पदार्थोंकी जडताका ज्ञान किया याने अनुकरण किया, जडताको आत्मसात् किया और आकार हो जाता है तन्मय तो इसका अर्थ है कि ज्ञान भी जड बन गया ।

जडताके अननुकरणमे नील रूपताका भी अननुकरण—यदि कहो कि नहीं । जडताका अनुकरण ज्ञानने नहीं किया । जडताका आकार ज्ञानने नहीं लिया तो जडताका ग्रहण कैसे होगा ? फिर जडताका ज्ञान कैसे होगा कि यह पदार्थ जड है । जैसे यह पदार्थ नीला है यह ज्ञान जब उत्पन्न होता है तब नील नीलका आकार बना ज्ञानमे । इसी तरह जडरूपका आकार ज्ञानमे बना नहीं । फिर यह पदार्थ जड है इसके निरर्थक होनेका कारण क्या है ? यदि जडताका ग्रहण नहीं हो रहा है तो नीलाकारका भी ग्रहण नहीं हो रहा है क्योंकि वह नील आदिकरूप और जडता, न्यारी न्यारी जगह ता नहीं हैं । वह पदार्थ ही ऐसा है कि वही जड है वही नीला है यही और ढग वाला है इस चीकीकी जडताका यदि हमें ज्ञान नहीं हो रहा है तो इसका अर्थ है कि हमें कुछ भी ज्ञान नहीं हुआ जो बात चीकीमें है तो एक भी ज्ञानमे नहीं आ सका क्योंकि ये न्यारे न्यारे तो हैं नहीं । यदि हठ करोगे कि हम चीकीके बारेमे जडताका तो ज्ञान नहीं करते, उसका तो अनुकरण नहीं करते और नीलरूपका आकार बनता है ऐसा तो फिर जडतामे और नील रूपतामे भेद हो जायगा, अथवा हमें अनेकान्त मानना होगा कि इन पदार्थोंको जानने पर भी हम इनकी जडताको नहीं जानते नील रूपताको जानते अर्थात् जडताके ग्रहण करने याने ग्रहणमे आनेका स्वभाव नहीं है और नील रूपताका ग्रहणमे आनेका स्वभाव है । एक दोष हुआ । इससे यह जानना कि पदार्थका आकार ज्ञानमे नहीं भ्रूलकता । ज्ञान ही स्वयं पदार्थको जानता करता है ।

जडताके अग्रहणमे जडताकी अप्रतीतिका प्रसंग— और मान लो ऐसा कि इस चीकीमेसे नील रूपताका तो इसने ग्रहण कर लिया और जडताका ग्रहण नहीं किया तो फिर हम यह कैसे कहेंगे कि यह जडता इस चीकी है ? यह जडता इन नीलोकी है क्योंकि जडता ज्ञानमे आयी नहीं है और यदि जडताके ज्ञानमे न आनेपर

भी अर्थात् नील रूपताका तो ग्रहण हो यह नीला है ऐसा तो ज्ञानमें आये और यह जड है यह ज्ञानमें न आये तो जडता तो हुई अग्रहीत, वह ज्ञानमें न आ सकेगी और नीलरूपता हो गई गृहीत, तो अग्रहीत यदि बन जाय जडता इस गृहीतमें तो फिर भी अन्य चीज कुछ भी ग्रहणमें आ सकेगी किसी भी गृहीतमें अग्रहीत कुछ भी एकदम ज्ञानमें आ जाय, पर ऐसा होता है क्या ?

ज्ञानकी स्वपरव्यवसायितामें निरापदता - भैया । सीधी सी तो बात थी कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है और ज्ञानका स्वभाव जानना है, पर वर्तमान परिस्थिति में इस ज्ञानपर कुछ आवरण है जिस आवरणकी वजहसे सबको नहीं जानता । जब सबको नहीं जान पाता तो इसकी जितनी योग्यता बन सकी उस योग्यताके अनुसार पदार्थको जानता है और वह ज्ञान अपने आपका प्रकाशक है और परका प्रकाशक है । यह जितना छेड़छाड़ चल रहा है वह इस बातपर चल रहा है कि प्रमाणके लक्षणमें ज्ञानको स्वव्यवसायी कहा है । ज्ञान स्वपरप्रकाशात्मक है, जैसे दर्पण स्वपरप्रकाशक है और परपदार्थको भी प्रकाशित करता है इसी तरह यह ज्ञान भी अपने आपका निर्णय करता है और पर पदार्थोंका भी निश्चय करता है ।

। प्रकृतिवाद और क्षणवादमें साकार ज्ञानका मूलरूप ज्ञानकी स्वपरव्यवसायिताके विरुद्ध प्रकृतिवादी यह कह रहे थे कि नहीं, ज्ञान स्वप्रकाशक नहीं होता वह तो अचेतन प्रकृतिका धर्म है उस प्रसङ्गकी बात चलते-चलते यहाँ तक कहना पडा अचेतन ज्ञानवादियोंको कि इस ज्ञानमें पदार्थका आकार आया करता है उसमें यह ज्ञान पदार्थोंकी व्यवस्था बनाता है कि यह अमुक चीज है, यह अमुक चीज है । इसका निराकरण किया जानेपर ही एकदम क्षणिकवादी बोल उठे कि नहीं नहीं, यह बात बिल्कुल ठीक है कि ज्ञानमें पदार्थका आकार आया करता है । ज्ञान आकारवान है साकार है अतएव यह ज्ञान प्रमाण हुआ करता है । उमीके निराकरणमें बात यहाँ तक कही गई कि यदि यह ज्ञान पदार्थोंका आकार लिया करता है तो जैसे नीले पीले रूपका आकार लेता है इसी प्रकार ये जड हैं, पदार्थ है उनका भी आकार ले ले और जडताका आकार ग्रहण कर लेनेसे यह ज्ञान जड बन जायगा । देखिये ज्ञान जड बन जायगा । इस तरहकी यह आपत्ति उन अचेतन ज्ञानवादियोंको नहीं दी गई क्योंकि वे तो मानते ही हैं कि ज्ञान जड है लेकिन ये क्षणिकवाद ज्ञानको जड नहीं मानते । आत्मा है और वह आत्मा केवल ज्ञान क्षणमात्र है । आत्मा कुछ चीज नहीं है । ये निरात्म वादी हैं अर्थात् समय समयके होने वाले ज्ञानको ही आत्मा मानते हैं आत्मा उससे न पहिले था न आगे होगा, जो ज्ञानकी भांती हो वस इतना ही भर आत्मा है वह भांकी मिट जाती है फिर दूसरा ज्ञान बनता है तो ये सब नये नये आत्मा बनते जाते हैं । आत्मा शाश्वत कुछ चीज नहीं है ।

क्षणिकवादमें निरश अज्ञाका माध्यम - क्षणिकवादमें द्रव्यका अविभागी

खण्ड तत्त्वका माना गया है, क्षेत्रका अविभागी खण्ड, कालका अविभागी खण्ड और भावका अविभागी खण्ड तत्त्व माना गया। खण्ड किये गये, पर वह भौतिक टुकड़ा जिसका दूसरा विभाग न हो सके, उसे तत्त्व माना है। देखो खण्ड दो प्रकारके होते हैं — एक तो व्यापक खण्ड—जैसे आकाश कितना बड़ा अखण्ड है। और दूसरा ऐसा खण्ड जैसे मान लो यह चौकी है, इस चौकीके दो टुकड़े हो सकते हैं ना। फिर उन टुकड़ोंके और टुकड़े बन सकते हैं, पर अन्तमे कोई ऐसा टुकड़ा बने कि जिसका दूसरा टुकड़ा न हो सके तो वनाचो वह टुकड़ा अखण्ड है कि नहीं? वह भी अखण्ड है। तो ऐसा खण्डरूप अखण्डको मानते हैं क्षणिकवादी। तो आत्माके एक कौनसा खण्ड है? आत्मा है ज्ञानमात्र। उस खण्डके खण्ड कर दीजिये एक पौन घटे तक ज्ञानको जाने वह जानन है और आष घण्टे तक जो जाने वह भी एक जानन है और पन्द्रह मिनट तक जाने वह भी एक जानन है, एक समयमे जो जानना है वह भी जानन है। तो इस ज्ञानभावकी पर्यायमे टुकड़े करते जाइये, जो एक समयका जानन है वह खण्डरूप जानन ही जिसका अखण्ड तत्त्व है और ऐसा खण्डरूप जानन ही जिसका पूरा आत्मा है वे क्षणिकवादी यहाँ अपना सिद्धान्त ख रहे हैं कि वह ज्ञान पदार्थका आकार ग्रहण करता है और इसी कारण ज्ञान प्रमाण हुआ करता है। जिस पदार्थसे उत्पन्न हुआ उस ही पदार्थका आकार लिया और उस ही पदार्थको जानने जाना। इस तरह वे ज्ञानकी व्यवस्था बनाते हैं।

स्वधर्मकी वेसुधपर खेद - देखो भैया! कभी कभी ऐसा होता है कि हाथ मे कोई चीज लिए हैं फिर भी उसे बाहरमे ढूँढते फिरते हैं। जैसे दाहिने हाथमें कोई स्वर्णका टुकड़ा लिए हैं तो कभी कभी ऐसा हो जाता है कि उसे भूल जानेसे उसे बाहरमे ढूँढते फिरते हैं, उस समय सन्दूक खोलकर ढूँढना है तब भी वह बायें हाथसे खोलकर ढूँढता है। वहाँ तो पहिले बायें हाथसे खोलकर ढूँढा करता था। तो इसी प्रकारसे समझ लो हम आप अपने ज्ञानको भूल गए हैं जिसके कारण बाहरमे ज्ञानकी ढेर मचाई जा रही है सिद्धान्त बना बनाकर, पर यह एक विडम्बना की बात है। जो हम हैं उस ही की चर्चा है फिर भी हम इस तरह दौड़ दौड़कर अपनेको खोजते फिर रहे हैं। यदि यह आत्मा परके विकल्प तोडकर पूर्ण विश्वाससे अपने आपमे रह ले तो ये सारे रहस्य उसे अपने आप विदित हो जाते हैं। ज्ञान स्वपर व्यवसायी है और ज्ञानमे पदार्थका आकार नहीं आता किन्तु ज्ञान अपनी पद्धतिसे पदार्थको जानता रहता है।

गृहीत नीलाकारमे अगृहीत जडताका ज्ञान माननेपर एकत्वकी व्यवस्थाका अभाव तथ्य तो यह है कि ज्ञान पदार्थका आकार ग्रहण किए बिना अपनी ही सामर्थ्यसे पदार्थको जानता है किन्तु क्षणिकवादी यहाँ यह सिद्धान्त रख रहे हैं कि पदार्थसे ही तो ज्ञान उत्पन्न होता है और पदार्थके आकारको वह धारण करता है तो

यह दोष दिया गया इसपर कि यदि ज्ञान पदार्थके आकारको धारण करे तो जैसे इन नील आदिक पदार्थोंको जाना तो उन पदार्थोंमें जडता भी है तो नील आदिकको जाना इपी भाँति क्या जडताका भी आकार लेते या नहीं ? यदि जडताका आकार लें तो ज्ञान जड हो जायगा और जडताका आकार न ले और जडताका ज्ञान कर लें तो आकार उसने लिया, ग्रहण किया और कुछ विना ग्रहण किए को भी जाना । तो यो हम कुछ भी जान लें उसमें सारा तीन लोक जाननेमें आ पड़ेगा, कोई व्यवस्था न रहे और फिर एक पदार्थका ज्ञान कुछ नहीं रहा । पदार्थके एकत्वका साधन तो एक ज्ञान करना है । एकका ज्ञान हुआ तो जान लिया कि पदार्थका इतना स्वरूप है, मगर यहाँ तो अग्रहीत भी ज्ञानमें आने लगा । जैसे जडता सारी अग्रहीत होकर भी ज्ञानमें आ बैठी ऐसे ही सारा अग्रहीत पिण्ड ज्ञानमें आ धमकेगा । इस कारण सीधा मान लो, ज्ञान है । जाननेका काम रखता है सो अपनी योग्यतासे उसने पदार्थको जान लिया ।

एकत्र अतदाकारताकी स्वीकृतिमें सर्वत्र अतदाकारताका औचित्य— यदि यह कहो कि भाई जैसे नीलाकारको ज्ञानने जाना ऐसे ही ज्ञानमें जडताको भी जाना पर जडताको अतदाकार ज्ञानसे जाना । नील आदिक पदार्थोंको तो तदाकार ज्ञानसे जाना जैसा पदार्थ है वैसा आकार ज्ञानमें आ गया पर जडताको अतदाकार ज्ञानसे जाना । अर्थात् ज्ञान जडताका रूपक नहीं रखता और जान जाता है तब फिर तो जैसे जडताको अतदाकार ज्ञानसे जान लिया ऐसे ही नील आदिक पदार्थोंको भी अतदाकार ज्ञानसे जान लें क्योंकि जो पदार्थ जिससे अर्थान्तरभूत है वह तदात्मक रूपसे ग्रहणमें नहीं आता । जैसे ज्ञानसे नील आदिक पदार्थोंकी जडता न्यायी चीज है ना इसलिये ज्ञानने जडताका आकार ग्रहण नहीं किया इसी प्रकार नीलादिक पदार्थ भी भिन्न है सो इसका भी आकार ज्ञान ग्रहण न करे ।

क्षणिकवादमें दृश्य पदार्थोंका रूपक इस प्रसंगमें थोड़ी एक विवेक बात और जान लीजिये । क्षणिकवादमें ये पदार्थ कुछ नहीं है चौकी नखन, चटाई ये कोई पदार्थ नहीं है किन्तु क्या है । नीला पीला वस ये पदार्थ है । क्षणिकवादमें एकको कुतर कुतरकर जो कोई ख ड हों जाय, जिसका कोई और खण्ड न किया जा सके वह ही तत्त्व माना गया है । यह पदार्थ कुछ चीज नहीं है, पिण्ड नहीं माना गया है क्षणिकवादमें किन्तु जैसे कालको अपेक्षा एक समयकी बात मानी है ऐसे ही भावकी अपेक्षा चेतनमें तो ज्ञान क्षणमात्र है और यह पुद्गल पदार्थमें नील पीतादि मात्र रूप माने गए हैं और कुछ ऐसा लगेगा कि इन पदार्थोंकी अगर खोज करें, कूटकर कुतर कर इसको रगडकर तो सिवाय इसके और कुछ मिलता ही नहीं है । इन पदार्थोंमें कितना ही हम घिसकर छीलकर जानें तो रूप रूपके सिवाय कुछ नहीं मिलता है अतएव इन पदार्थोंको उन्होंने रूपमात्र समझा । जैसे चैतन्यमात्रका केवल ज्ञान क्षण मात्र समझा और वह भी ज्ञान क्षणमात्र पूर्वापरसे विविक्त ।

नीलाकारके अनुकरण व जडताके अनुकरणकी अनेक विकल्पोसे अयुक्तता—इस सिद्धान्तमे ज्ञान नील आदिक आकाररूप बनता है । इस कथनपर यह आपत्ति दी जा रही है कि जैसे नीलाकार जाना वैसे ही पदार्थोंकी जडता भी जानी । तो नीलाकार ज्ञान बन गया तो जडाकार भी बन जायगा । तो यह बात भी नहीं बन सकती कि चलो जडता तो अतदाकार ज्ञानसे जान लिया उसका आकार बनाये बिना ही जान लें और नील आदिकका आकार बनाकर जानें । यह बात भी नहीं बनती और फिर यह भी बतलावो कि कि किसी पदार्थको जाने तो नील आदिक आकार बन गया ज्ञानका तो नीलाकार जो ज्ञान है क्या वह ही ज्ञान जडताको जानता है या दूसरा ज्ञान जानता है ? किसी पदार्थको निरखकर जो उसके रूपका आकार बना तो रूपाकार जो ज्ञान है क्या वही ज्ञान जडताको जान लेगा ? या अन्य ज्ञान पदार्थोंकी जडताको जानेगा ? यदि कहो कि नीलाकार ज्ञान जडताको भी जान लेगा तो यह तो एक अद्वैतरतीय न्याय हो गया, खिचड़ी जैसा । क्या कि एक पदार्थको जानने जाना तो नील आदिक तत्त्वको तो स्वात्मभूत बनाकर जाना, उस आकाररूप परिणामकर जाना और जडताको अतदाकारसे, उस रूप परिणामे बिना भी जाना । तो यह तो ज्ञानकी द्विविधा बन गयी । यदि कहा कि अन्य ज्ञानमे जडता जान गया तो वह ज्ञान भी यदि अतदाकार बनकर जडताको जानता है तो उसी प्रकार अतदाकार बनकर नीलाकारको जान लेगा ।

ज्ञानस्वरूपमे व्यवहार और तथ्यविचार - देखिये । एक साधारणरूपसे हम इन पदार्थोंको जानते हैं तो जाननेके ही साथ ऐसा लगता है अपने आपके चित्तमे, ज्ञानमे कि जो आकार यह है वही आकार यहाँ बन गयाए सा सीधासा लगता है क्योंकि जानना इस ढंगका होता है और उनमे कल्पनायें बहुत लगायी जा सकती है । कोई यदि शका करे कि बतलावो कि इतना बड़ा मकान उसका आकार इस जरा से देहमे । रहने वाले ज्ञानमे कैसे आ गया । तो उत्तर दिया जा सकता है कि पेडका बड़ा रूप एक चार अगुलके दर्पणमे कैसे आ गया । अर्थात् लगतासा है ऐसा कि जो कुछ ये पदार्थ ज्ञानमे आते है ये सब इसमे आकार बनते हैं फिर ज्ञात होता है ऐसा धूर्ति एक जानन बन रहा है ना भी लगना है किन्तु वान यह यों नहीं है कि ज्ञान तो अमूर्त तत्त्व है और ये पदार्थ भूत हैं तो भूर्तपदार्थका प्रतिबिम्ब अमूर्तमे कैसे जुड़ेगा । दर्पण भूर्तिक है और उसमे जो पदार्थ झलकते हैं वे भी भूर्तिक हैं और उनके दर्पणमे इस तरहकी योग्यता है कि वे झलक जाते है पर अमूर्त आकाशमे जैसे पदार्थोंके आकार प्रतिबिम्बित नहीं हो सकते हैं इसी प्रकार अमूर्त ज्ञानमे भी पदार्थोंके आकार प्रतिबिम्बित नहीं हो सकते । ज्ञान है, स्वरूप है, कोई पदार्थ किसी जातिका है, सो उसका अर्थ किया उसका काम इस ही ढंगका है कि वह चेता करे, जाना करे यह उसका स्वाभाविक काम है । पदार्थका आकार ज्ञानमे जाये तब ज्ञान जाने ऐसी अपेक्षामे ज्ञानमे नहीं है ।

भिन्न-भिन्न ज्ञानोसे नील व जडताके ज्ञानमे नीलकी जडताके अवगम का अनवकाश -- ज्ञान यदि पदार्थाकार बनकर जानता होता तो जडताका भी आकार ग्रहण कर लेता और इस प्रकारकी जडता ज्ञानमे बन जाती । तथा यह कहना कि ज्ञानान्तरने जडताको जाना तो बतलावो कि अन्य ज्ञानने केवल जडताको ही जाना या जडताकी तरह नील आदिकको भी जाना ? यदि कहो कि उस दूसरे ज्ञानने इन नील आदिक पदार्थोंकी जडता ही जानी तो जब केवल जडता ही जानी तो हम यह ज्ञान नहीं कर सकते कि यह जडता नीलादिकी है, क्योंकि नीलाकार ज्ञानने तो नील पदार्थ पदार्थको जाना और अन्य ज्ञानने जडताको जाना । तो दो विषय भिन्न भिन्न ज्ञान द्वारा हो गए । हम यह कैसे जानें कि इन नील पदार्थोंकी यह जडता है, इस चौकीकी यह जडता है ? चौकी जान गए अन्य ज्ञानसे तो फिर यह हम कैसे सम्बन्ध लगाये कि यह जडता इसकी है ।

एक वस्तुके अवगममे तदाकारता व अतदाकारता माननेपर अर्द्ध जरतीयता -- यदि कहो कि उस अन्य ज्ञानने जडताको भी जान लिया व उसी प्रकार नीलाकारको भी जान लिया तो वही अर्द्धजरतीय न्याय हो गया । एकको आकार ले कर जाना और एक को बिना आकार लिए जाना । तो केवल जडताके जाननेमे यह सम्बन्ध हम न बना पायेंगे कि यह जडता अचेतनता इस पदार्थकी है । यह जडता इसकी है, क्या यह प्रतीति हम आद्य ज्ञानसे करे या द्वितीय ज्ञानसे । आद्य ज्ञानने केवल नीलाकारको जाना और द्वितीय ज्ञानने केवल जडताको जाना । तो यह इसकी जडता है इसका कोई ज्ञान नहीं बना । यदि कहो कि एक कोई ज्ञान और वन बैठेगा जो दोनोंको जान लेगा तो वहाँ भी यह विकल्प आयगा कि एक को आकारसे जाना एकको निराकार होकर जाना तो वही अर्द्धजरतीय ज्ञान बना । कोई व्यवस्थाकी बात नहीं रही । इससे यह मानें कि आकार ग्रहण किए बिना ही ज्ञान जानता है, यह सब ज्ञान स्वव्यवसायी है इस सिद्धान्तकी पुष्टिमे कहा जा रहा है ज्ञानको स्वव्यवसायात्मक न तो ये क्षणिकवादी मान रहे हैं और न पहिले निरूपित ये अचेतनवादी साध्य मानते थे, किन्तु जैन दर्शन परिभाषामे ही यह स्पष्ट कर देता है कि ज्ञानवादी है जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये और जो ऐसा ज्ञान है वह निराकार ही होता है । जानन रूप आकार तो है । क्या जाना, उसका रूपक तो बना है, पर ज्ञानमे पदार्थोंका आकार नहीं आता ।

ज्ञानकी निराकारतामे शका समाधान-- अब ज्ञानकी अतदाकारताके विरोधमे शकाकार अपना मतव्य रख रहे हैं कि देखो यदि ज्ञानको निराकार मान लोगे तब फिर यह निराकार ज्ञान सारे विश्वका जाननहार बन जायगा, हमारे यहाँ तो यह व्यवस्था रहती है कि जिस पदार्थके आकाररूप ज्ञान बना वह ज्ञान उस पदार्थको ही जानेगा, सबको न जानेगा पर तुम निराकार ज्ञान मानते हो पदार्थका ज्ञान

आका मे आता नही है तो फिर ऐसा ज्ञान सारे विश्वका ज्ञाननहार बन जायगा और फिर जब सब एक साथ जाननेमे आया और निराकारने जाना तो यह निकटका पदार्थ है यह दूरका पदार्थ है, यह भूतकालका है यह वर्तमानका है यह सब कोई नियम न रहेगा निराकार ज्ञान माननेपर ? यह शकाकारने अपनी शका रखी । उत्तरमे आचार्य देव कहते हैं कि भाई ज्ञान तो निराकार है पदार्थका आकार ग्रहण नहीं करता, लेकिन प्रतिनियत सामग्रीका सामर्थ्यसे ज्ञान निराकार हंकर भी प्रतिनियत अर्थकी व्यवस्था बनाना है इस बातको आगे विशेषतया खुलासा कहेंगे । भाव यह है कि जैसा साधन मिला हो, उस सब साधनके अनुकूल यह ज्ञान प्रतिनियत अर्थको जान लेता है ।

ज्ञानमे प्रतिनियत अर्थके अवगमकी विशेषता प्रतिनियत अर्थके ज्ञानके बावत यो भी समझो कि ज्ञानका कार्य तो समस्त सत्को जाननेका है, पर ज्ञानपर आवरण पडा है कर्मोंका जिसका नाम है ज्ञानावरणकर्म । तो ज्ञानावरण कर्मके जैमे ५ भेद किये - मतिज्ञानावरण, श्रुत ज्ञानावरणादि उसमे मतिज्ञानके आवरणको लो तो जितने मतिज्ञान हो सकते हैं उनमेंमे यदि कुछ मतिज्ञान प्रकट है तो बाकी मतिज्ञानका आवरण है और उसरे समस्त अर्थके नामपर आप लगा मन्ने हैं । १९ ज्ञानावरण पठ ज्ञानावरण । जितने भी पदार्थ है जो मूर्त हैं, जिसे इन्द्रियसे जान सकते हैं उन सबके नाम लगे जायें उतने ज्ञानावरण होते है, जितनेका निषेध है और इन्द्रियके साधनकी सामर्थ्य है उतने प्रतिनियत अर्थको ज्ञान जान लेता है । इसमें कोई अव्यवस्था नही होती और, जब आपसे भी यह पूछा जायगा आचार्य कह रहे हैं शकाकारके प्रति कि यदि आकारको ग्रहण करके ज्ञान जानता है तो नीलाकारका जिस ज्ञानने अनुकरण किया वह स्वयं नीला बन गया तो यो जडाकार अथवा इन्द्रिय आदिक आकार यह भी ज्ञान बन जायगा फिर न कारणका भेद रहा और न दूर निकटका भेद रहा यह दोष तुम्हारे भी तो आयगा । जो बात तुम निराकार कहकर दोष देना चाहते हो वह दोष माकारमे भी अवश्य है उसका क्या निराकरण होगा । जैमे कुछ लोग यहाँ बैठे हैं और कुछ पदार्थोंको मानो जान रहे कुछ को नहीं तो यह क्या हुआ । जैसे तुम क ते हो कि ज्ञान निराकार बनेगा तो सब एक साथ ज्ञानमे आयगा तो यह बात आकारमे भी है सबका आकार क्या नही बन बैठता ज्ञानमे । आकारको करता जाता ज्ञान फिर यह तो बतावो कि सब पदार्थों का आकार ज्ञानमे क्यों नहीं आ जाता । तो वहाँ भी तुम योग्यता ही मानोगे योग्यता ही फिर तुम्हारे लिए शरण है । वही योग्यता यहाँ है निराकार ज्ञान होनेपर भी उसी तरहक योग्यता है ।

पूवपक्षकार द्वारा ज्ञानमे प्रतिनियत अर्थका ग्रहण करनेका समर्थन व प्रत्युत्तर देखिये शकाकार भी अपनी दुक्तियोमे बहुत कुछ बल रखता है, इनका कह है कि जैसे माता,पिताका व्यवहार एक आकार भी एकसा है उनसे जो पुत्र उत्पन्न

होगा है वह पुत्र या तो माँ की सकलर होगी या पिताकी सकलर होगी। तो जैसे आहार काल आदिक समान होनेपर भी माता और पिता इन दो गोमेसे किसी भी एक के आकारका पुत्र ग्रहण करता है दूसरेका नहीं। इसी प्रकार इन पदार्थोंके बनन जाननेमें ये चक्षु आदिक कारण है इनकी विशेषता नहीं है मगर इन पदार्थोंमें यह ज्ञान प्रतिनियत नीलका आकार तो ग्रहण कर लेता है अन्य पदार्थोंका नहीं करता। जैसे पुत्र किसी एकका आकार ले लेता है, दूसरेका नहीं इसी तरह यह ज्ञान भी प्रतिनियत पदार्थोंका आकार रूपमुद्रा इसका तो आकार ले लेता है और अन्य नहीं। पदार्थ पचासो हैं, उनमेंसे किसी पदार्थका आकार ले लिया और अन्यका आकार नहीं लिया यह भाव है अथत् साकार ज्ञानमें सभी पदार्थोंका आकार क्यों नहीं आ जाता और सभी पदार्थोंको एक साथ ज्ञान क्यों नहीं हो जाता। इस प्रश्नपर उत्तर दे रहे हैं शकार कि जैसे पुत्र माता पितासे किसी एकका ही आकार लेता है इसी तरह इनने पदार्थ होनेपर भी यह ज्ञान किसीका आकार लेता है। तो यह बात तो निराकार ज्ञानमें भी बन सकती है। ज्ञान निराकार होकर भी किसीको जानता है सबको नहीं। यहाँ तो प्रतिनियत सामग्री कारण है। ज्ञानावरणका क्षयोपशम कारण है। तो जैसी योग्यता है, जितना आवरण हटा है। जितना सामर्थ्य पडा है उस सामर्थ्यके अनुसार यह ज्ञान पदार्थोंको जानता है और जब समस्त आवरण दूर हो जाते है तो यह ज्ञान समस्त पदार्थोंको भी जान लेता है।

ज्ञानका विशुद्ध काम जाननेके साथ-साथ जो यह सोचता है कि यह पदार्थ दूर हैं यह निकट है, यह पदार्थ गुजर गया यह पदार्थ इस समय है यह विकल्प ज्ञान का काम नहीं है, यह कल्पनाका और भूत ज्ञानका काम है। ज्ञानका तो विशुद्ध काम है प्रतिभासमात्र है जो पदार्थ जैसे है उन पदार्थोंको वैसा प्रतिभास लेना ज्ञानका तो यह विशुद्ध काम है फिर उनमें जो हम छोटी बड़ी नाप तौल आदिककी कल्पना बनाते है हम अपने तर्क और अपने रागभावके अनुकूल बनाते हैं। अपनी व्यवहार भाषामें बनाते है। यह ज्ञानका विशुद्ध काम तो प्रतिभासमात्र है।

आत्माके विशुद्धस्वरूपके अवगमकी एक योजना—अपने आत्माका विशुद्ध स्वरूप क्या है ? इस समय भी यद्यपि आत्मा मलिन है और अपने उस विशुद्ध स्वरूपके विशुद्ध विकासमें रह नहीं रहा है। विकल्प तर्क विचार रागद्वेष आदिक विकारोंसे तो विडम्बित हो रहा है तिसपर भी हम समझना चाहे कि मेरे ज्ञानका अथवा मेरा विशुद्ध स्वरूप क्या है। तो उसकी तो एक युक्ति है, कसौटी है। वह युक्ति यह है कि ऐसा विचार करनेमें लग जाइए कि यह मैं जो कुछ भी हूँ। केवल मात्र यह मैं होऊँ और हूँ भी स्वरसत हमेशा तो केवल मात्र रहनेपर इस मुझमें क्या स्वरूप बनता है किन्हीं पदार्थोंका सम्बन्ध बननेपर किन्हींमें राग विरोध पहुँचनेपर तो इसके नानारूप बनते हैं। सयोग समागम रागादिक विरोध कोई भी विकार न जगे, कोई

भी उपाधि न आये ता यह मैं 'आत्मा अपने आपमें किम प्रकार रहता हुआ रूढ़गा ऐसी कल्पनाके आघारपर हम यह समझ पायेगे कि यह मैं आत्मा केवल विशुद्ध प्रतिभास मात्र हैं। ता जो प्रतिभास है तावन्मात्र तो मैं हैं और उसके अतिरिक्त जितने विचार हैं, कल्पनाजाल है वे मत्र मैं नहीं हैं, वे सब औपाधिक भाव है।

अपने सत्त्वके लिये परकी अनपेक्षा—उत्थेक पदार्थ अपने स्वरूपसे ही रहा करता है। कोई पदार्थ अपनी मत्ताका किसी अन्य पदार्थकी कृपासे नहीं बनाता या अपने आपके परिणामन स्वभावमें किसीकी अपेक्षा रखकर नहीं बनाता। 'त्येक पदार्थ सत् है और वह स्वतंत्र रूपसे अपने आपकी ही ओरसे अपने आपके ही कारण सत् है। तो जो अपने आपमें अपने स्वरूपको निरखिये वह स्वरूप एक चैतन्यमात्र मालूम होगा और उस चैतन्यमें जो सामान्य चैतन्य है वह तो स्वभावरूप है और जो चैतन्य विशेष है वह ज्ञानरूप है, वह विशेष भी तर्क विकल्प विचारात्मक नहीं है, किन्तु एक पदार्थ जैसा द्रव्य, गुण, पर्याय रूप है उस प्रकारका जानन बन गया इतना ही वह चेतन विशेष है। इस तरह आत्मा दर्शनात्मक है। ज्ञानात्मक है और वह सब ज्ञान स्वव्यवसायी है और परव्यवसायी भी है इस तरह वही ज्ञान प्रमाण हो सकता है जो ज्ञान अपने आपका भी निर्णय रखता है और अपूर्व अथका भी निर्णय रखता है।

प्रतिनिमित्त अर्थके ज्ञानकी व्यवस्थाकी चर्चा—साकार ज्ञानवादियोंने यह दोष उपस्थित किया था कि यदि ज्ञान निराकार है तो उसमें सभी पदार्थोंका एक साथ ज्ञान क्यों नहीं होता ? इसके उत्तरमें प्रतिशङ्का की गई थी कि जब ज्ञान साकार है तो सभी पदार्थोंका आकार ज्ञानमें क्यों नहीं आ जाता ? उसके उत्तरमें साकार ज्ञानवादियोंने यह कहा था कि जैसे माता पिताका स्मान आहारादिक है तो भी पुत्र उत्पन्न होता है तो उन दो भेसे किसी एकका आकार रखता है, ऐसे ही पदार्थ बहुते हैं उपस्थित पर उन सबमें किसी एकका आकार ज्ञान ग्रहण करता सबका नहीं तो प्रभुत्तरमें कहा गया यही बात तो निराकार ज्ञानमें है। ज्ञानका कार्य यद्यपि सर्वत्र है एक है पर जिस स्वभावमें योग्यतासे ज्ञान नीलका अनुकरण करता है उसी स्वभावसे, उस ही योग्यतासे यद्यपि ज्ञान सर्वत्र अनाकार है तो भी किसी पदार्थको जानता है सबको नहीं जानता। इससे जितने भी दोष दिये जा सकेगे अन्योन्याश्रय आदिक बें सब साकार ज्ञानमें भी लग सकेंगे। और, दूसरी बात यह तो हुई ज्ञानकी ओरसे बात-अव पदार्थोंकी ओरसे सुनिये।

ज्ञानकी अर्थरूपताके मन्तव्यमें सर्वकवेदनका प्रसंग—ये पदार्थ यदि अपने आकार ज्ञानको सौंपा करते हैं तो जिस किसी प्रतिनिमित्त पदार्थने ज्ञानको अपना आकार सौंपा याने जिम ज्ञानसे घडा जाना जा रहा है तो वहाँ हैं तो सभी पदार्थ पर घडेने ही अपना आकार ज्ञानको क्यों सौंप दिया है तो इसी प्रकार सभी वस्तु क्योंवि

ज्ञानके कारण तो सभी हैं वे अपना आकार क्यों नहीं सौंप देते । शायद यह कहे कि वस्तुका ऐसा ही मामर्थ्य है कि कोई ही किसी ज्ञानका कारण बनता है सब सबके ज्ञानका कारण नहीं होता । तो इसी तरह यहाँ भी मान लो कोई किसीका ग्राह्य है ग्राहक है, सब नहीं हैं सबके । प्रयोजन यह है कि ज्ञानके योग्यता माने बिना काम नहीं चल सकता । उपादानभूत तत्त्वकी शक्तिकी प्रमुखासे ही विवाद निपट सकता है । ज्ञान अर्थाकार नहीं होता अर्थात् ज्ञानमें अर्थका प्रतिबिम्ब नहीं है । अर्थके सम्बन्धमें जो जानन हा रहा, विकल्प हो रहा इस ही का नाम साकारता है । दर्पणकी तरह पदार्थ प्रतिबिम्बित हो ज्ञानमें और इस कारणसे जाने ऐसा नहीं है ।

प्रमाणमें अर्थरूपताकी असम्भवा एक अन्य बात यह है कि ज्ञान प्रमाण है । जो प्रमाण होता है उसमें अर्थाकारका अनुकरण नहीं होता । जिस जिसमें अर्थाकारका अनुकरण हो, प्रतिबिम्ब हो, भलके वे सब प्रमेय बन सकते हैं । यदि यहाँ भी अर्थका प्रतिबिम्ब आ जाय तो यह भी प्रमाण न रहेगा परन्तु ऐसा नहीं है अथवा यह भी नहीं है कि अर्थका प्रतिबिम्ब आ जाय और वह प्रमाण भी रहे क्योंकि प्रमाण और प्रमेय ये दोनों जुड़ी जुड़ी पद्धतिसे प्रतिभासमें आते हैं । प्रमेय तो बहिर्मुख आकार में प्रतिभासमें आता है, यह है घडी । यह है चीकी और ज्ञानप्रमाण अन्तर्मुख आकार में प्रतिभासमें आता है, अतः प्रमाण और प्रमेयमें एक रूपता नहीं हो सकती । ज्ञान प्रमाण है इस कारण ज्ञानमें अर्थका प्रतिबिम्ब नहीं आता ।

प्रत्यक्षसे ज्ञानकी ज्ञानरूपताकी प्रतीति - अब इस प्रसंगमें ये ज्ञानाद्वैतवादी क्षणिकवादी ज्ञानको अर्थाकार मानने वाले यह बात रख रहे हैं कि भाई प्रत्यक्षसे तो ज्ञानसे अर्थके आकार अनुभवमें आते हैं, बाह्य पदार्थ अर्थाकारसे प्रतिभास नहीं होते । इस सिद्धान्तके कहनेका यह प्रयोजन है कि यह साकार ज्ञानवादी समस्त विश्वको केवल ज्ञानरूप मानता है और वह समस्त विश्व जिम जिम आकारमें है उस उम रूपमें ज्ञान है । विश्व अलग कुछ नहीं है । बाह्य पदार्थ पृथक् कुछ नहीं हैं । जैसे स्वप्नमें अनेक चीजे दिखती हैं पर वहाँ चीजे कुछ नहीं हैं केवल एक अपना ज्ञान उस तरहका बन रहा है इसी तरह जागृत अवस्थामें भी जब कि इन्द्रियोको ऐसा लगा रहे हैं यह भी एक स्वप्न अवस्थाकी तरह है । मोह नशा है यह कुछ भी नहीं है । सिर्फ ज्ञानकी ही इस प्रकारकी तरंग उठती है और भिन्न भिन्न रूपमें ये बाह्य पदार्थ विदिन होते हैं । उम आशयको लेकर शङ्काकार यह कह रहा है कि प्रत्यक्षसे तो अर्थाकार ज्ञान ही अनुभवमें आता, बाह्य पदार्थ कुछ है ही नहीं, अनुभवमें नहीं आते प्रत्यक्षमें । जो व्यवहारमें, कल्पनासे बाह्य पदार्थ ज्ञात होते हैं तो कही वे परमार्थ बन जायेंगे । आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि यह बात नहीं कह सकते । प्रत्यक्षमें तो ज्ञानकी ही ज्ञानरूपता प्रतिभासमें आती है पदार्थकी ज्ञानरूपता नहीं आती । ज्ञान ज्ञानरूपसे जाना जा रहा है ।

ज्ञानकी ज्ञानरूपताका स्पष्टीकरण देखिये । जिस आशयका शब्दाकार होता है वह मान सके उस ही रूपमे उत्तर दिया जाना चाहिए । इस उत्तरमे भी यह भाव भरा है कि जिनने भी ज्ञान होते हैं वे सब अपने आपका निर्णय रखते हैं बाह्य पदार्थका कोई ज्ञान निश्चय नहीं करता अर्थात् बाह्य पदार्थमे ज्ञान प्रवेश नहीं करता । प्रत्येक ज्ञान अपने आपमे ठहर करके अपने आपमे निश्चय बनाता रहता है । यो प्रत्यक्षकी ओरसे ज्ञानकी ही ज्ञानरूपता निश्चयमें आयी । बाह्य पदार्थ ज्ञानरूप हैं यह प्रत्यक्षमे नहीं आता । और, देखिये । यहाँ दो की बात चल रही है ज्ञानने जाना पदार्थको जाना । प्रतिभासमे ज्ञान भी आया और पदार्थ भी आया, पर एक तो मैं जानता हूँ इन प्रकार अह प्रतीतिके रूपमे प्रतिभासमे आया और एककर्म रूपसे इसको जानता हूँ इस रूपसे प्रतिभासमे आया तो जैसे ज्ञान प्रतिभासमे आया तो उसमे मैं हूँ, ऐसा विशेषण कबता है, पर जो बाहरी चीज चौकी घट आदिक ज्ञानमे आये उनमे मैं घट हूँ ऐसा तो कोई नहीं समझता । अहकार अह शब्द जिसमे न जुड़ सके उस रूपसे तो अर्थका प्रतिभास होता और अह जिसमे विशेषण लग सकता उस रूपसे ज्ञानका प्रतिभास हुआ प्रत्यक्षता तो अह वाले ज्ञानकी ही है ।

अह और अनह शैलीमे हुए प्रतिभ सकी एकरूपताका अभा अब दा ढङ्गके हुए प्रतिभास । तो ज्ञानरूपता तो उस प्रतिभासको ही दी जा सकेगी जिसके साथ अह की बात उठती है, मैं चौकीको जानता हूँ ऐसा समझनेमे अह का भी बोध हुआ चौकीका भी बोध हुआ, पर मैंका तो हुआ अह रूपसे और चौकीका हुआ अनह रूपसे । तो जो अह रूपसे बोध हो वह तो ज्ञानरूप बन जायगा पर जिसका अह रूपसे बोध रही है वह ज्ञानरूप नहीं बन सकता क्योंकि अगर पदार्थका भी प्रतिभास अह रूपसे माना जाने लगे तो फिर ऐसा ज्ञान होना चाहिए कि मैं घटा हूँ, मैं चौकी हूँ, समय ज्ञानमे इस प्रकारके बोध जमना चाहिए, किन्तु प्रतीति तो हो रही हो और किस्मकी और व्यवस्था और ढङ्गमे करे यह बात नहीं बन सकती । प्रतीति होती है अहमें ही ज्ञानरूपसे और व्यवस्था करे कि यह मैं इन पदार्थरूप हू तो अन्य प्रकारकी प्रतीतिमे अन्य प्रकारकी व्यवस्था नहीं बन सकती, अन्यथा हम जानें तो नील आदिक पदार्थको और पीला है, काला है ऐसी अनेक व्यवस्था कर डालें इससे ज्ञान अर्थका प्रतिबिम्ब नहीं लेता । वह तो जानता है, अहण करना है । ज्ञान स्व व्यवसायी है अपना भी निश्चय करता और पर पदार्थका भी निश्चय करता है ।

अपने अपरिचयका आश्चर्य व खेद देखिये । हम ज्ञान ही तो हैं और निरन्तर हमारा काम चलता रहता है ऐसा भी नहीं कि ज्ञानका काम बन्द हो जाय, कपायोका तो प्रवर्तनन हाता रहता है । अब क्रोध है, अब नहीं है, अब मान है काई नी कपाय, कौसी भी वृत्ति चल रही हो, किन्तु ज्ञान सर्वत्र रहता है । तो मैं जाग्रतप है और मेरा काम भी निरन्तर चल रहा है तिसपर भी मैं क्या हूँ, कौसा काम है विस

रूपसे चल रहा है इसका बोध नहीं हो रहा है। इसीको ही अज्ञान कहते हैं। अपने आपके निकटकी बात अपनेको विदित न हो, जिस घरमे रहते है उम घरकी बात अपनेको विदित न हो ता जैसे यह एक आश्चर्य और खेदकी बात मानी जायगी इसी प्रकार यह मैं ज्ञानरूप हूँ और इस ज्ञानके द्वारा मैं सारी व वस्था बनाना हूँ वनसम्पदा की व्यवस्था, समाजकी व्यवस्था, अनेक व्यवस्थाएँ इस ज्ञानके द्वारा ही तो बनाता हूँ और इस ज्ञानका ही हमे पता नहीं कि यह क्या है ? व्यवस्था करने वाला कौन है, जानने वाला कौन है, किम स्वरूपका है ? नहीं जान पाते हैं यह भी आश्चर्य व खेदकी बात है। है बात, पर बीत तो ऐसी ही रही है। अपने सर्वस्वको - ही जान रहे है।

आत्म परिचयसे आत्मबोधकी अनेकश सुगमता जब तक अपने परिचयकी बात बीत रही तब तक अज्ञान है और जिस कालमे अपने हो इस ज्ञान स्वरूप का परिचय होगा जो अमूर्त है, केवल ज्योतिमात्र है, जाननहार है और जिसके प्रदेश जरूर है। आघार अवश्य है जहाँ यह सब कार्य हो रहा है उसका परिचय होनेपर फिर तो सुगमतामे अल्प ही प्रयाससे उमका बोध होता रहता है। जैसे कई छपे हुए पेसे काई आते है कि जिनमे पेडके चित्र बने होते हैं और कुछ नहीं होता पर वे इम ढगमे बना दिये जाते कि उनमे कही गधाकी सकल, कही खरगोशकी सकल हो जाती है। किसीसे पूछे कि बताओ इसमे कोई जानवर है क्या। तो उसे देखकर प्राय कोई नहीं बता सकता। उसे तो लिखा ही लिखा नजर आयगा। कई पेड जैसा दिखेगा लेकिन जब उसे समझा दिया जाय कि देखो ये कान है, यह पूछ है, यह मुख है, ये पैर है देखो यह गधा है ना, फिर उसे कोई काई दिखाये को देखते ही वह भट कह देगा कि यह गधा है। पहिले बहुत श्रम कर रहा था तिसपर भी नहीं बता सकता था, अब देखते ही जरा सी निगाहमे बता देगा, ऐसी ही इस आत्मतत्त्व की बात है। जब तक इसका परिचय नहीं है तब तक कोई अनेक प्रयास काके भी समझाये पर वह नहीं समझ पाता, उसकी बुद्धि थक जाती है, और एक बार भी अनुभव हो जाय, इन बाह्य पदार्थोंका विकल्प न करे। जगतमे सब माया अमार है, भिन्न है अतएव इसमे अपने उपयोगको फसानेमे लाभ नहीं है ऐसी भावनासे जब हम परकी उपेक्षा कर दे और अपने आपमे अपूर्व विश्रामसे स्थित हो जाये उस कालमे एक सहजरूपमे ही अपने आपके सहज स्वरूपका अनुभव होता है और उम ज्ञानानुभूतिमे जो विलक्षण अनुपम आनन्द प्रकट होता है उस आनन्दके अनुभवके कारण फिर यह आत्मा अविस्मरणीय हो जाता है। जरासी दृष्टि दी इसका तुरन्त स्मरण हो जाता है, और तुरन्त यो लगता कि यह हूँ मैं आत्मा, यह है वह ज्ञान जिसकी चर्चा की जा रही है।

अर्थरूपतासे प्रतिनियत अर्थज्ञानकी व्यवस्थाका पुन पक्ष—यह ज्ञान अमूर्त है, पदार्थके प्रतिबिम्बमे रहित है, किन्तु ज्ञान अपने स्वभावसे, योग्यतामे इन पदार्थोंका ग्रहण करता है, जानता है, इस सिद्धान्त पर आपत्ति देते हुए साकार ज्ञान-

वादी यह जान रख रहे है कि भाई ज्ञानमे अर्थकारता न आये तो ज्ञानको पदार्थके माथ घटित नही किया जा सकता कि यह नीलका बोध है पीतका बोध है, यह इन पदार्थका ज्ञान है यह सम्बन्ध नही जोडा जा सकता जब कि पदार्थका आकार ज्ञानमे न आता हो, क्याकि पदार्थका आकार न आये, ज्ञान निराकार रहे ता निराकार ज्ञान का किसी पदार्थसे न तो निकटताका सम्बन्ध रहा न इसीका सम्बन्ध रहा फिर तो सभी अर्थ इसके ज्ञानमे घटित हो जाना चाहिए और फिर सभी पदार्थ एक रूपमे विदित होना चाहिए। अलग अलग भी कयो विदित होता है कि यह चीकी है यह घडी है यह अमुक है। वह तो सब कुछ ऐक वेदन बन जायगा, तब फिर यह जुदी जुदी व्यवस्था न बन सकेगी कि पदज्ञानका विषय पद है, घट ज्ञानका विषय घट है यह इन सब व्यवस्थावोका उपाय है कि ज्ञानको पदार्थके आकार मान लिया जाय। जो ज्ञान जिस पदार्थके आकार बना है वह ज्ञान उस पदार्थका ग्राहक है। ज्ञाता है यह व्यवस्था बन जायगी। अर्थ रूपनाको छोडकर और कोई व्यवस्था ऐसी नही है कि जो ज्ञानको पदार्थसे सम्बन्धित करा सके ऐसा अरना पक्ष माकार ज्ञानवादियोने रखा।

ज्ञानकी अर्थरूपताके निराकरणमे घटयतिके भाव विकल्प ज्ञानकी अर्थरूपतासे व्यवस्था बनानेके सम्बन्धमे दार्शनिक पद्धतिमे उत्तर दे रहे है कि तुम्हारा जो यह कहना है कि अर्थरूपता ज्ञानको पदार्थसे घटित करा देती है तो घटित करा देती है इसका अर्थ क्या है ? क्या विवक्षित ज्ञानको घटसे सम्बन्धित करा देती है याने यह अर्थकारता इस ज्ञानका पदार्थसे सम्बन्ध करा देती है या अमुक पदार्थमे सम्बद्ध यह ज्ञान है ऐसा निश्चय करा देती है। इन दो मेमे आपका घटयतिका अर्थ क्या है ?

अर्थरूपता द्वारा ज्ञानका अर्थसे सम्बन्ध करा देनेके विकल्पकी मीमासा यदि पहिली बात कहे कि घटित करनेके मायने यह है कि यह अर्थ यह भीतर उठा हुआ प्रतिबिम्ब ज्ञानका उम पदार्थके माथ सम्बन्ध करा देता है तो ज्ञानका सम्बन्ध ज्ञानकी अर्थरूपताके द्वारा नही किया जाता किन्तु अपने अपने जो कारण हैं इन्द्रिय हैं उनसे ही यह ज्ञान अर्थसे सम्बद्ध होता हुआ उत्पन्न होता है। पदार्थका ज्ञानमे प्रतिबिम्ब आया और वह प्रतिबिम्ब इस ज्ञानका उस पदार्थसे सम्बन्ध कराये ऐसा नही है किन्तु उम उम कारणरूप इन्द्रियके द्वारा वह ज्ञान उत्पन्न होता है तो अर्थ सम्बन्धी ही ज्ञान उत्पन्न होता है अर्थात् अमुक पदार्थ है यह इस प्रकारका अपनेमे आकार बना कर, ज्ञान बनाकर ज्ञान उत्पन्न हुआ करता है। ऐसा तो नही है कि वह अर्थ रूपता पहिले ज्ञानको उत्पन्न करे और पीछे उस अर्थसे जुडे कि यह ज्ञान इस पदार्थका है ऐसा तो नही होता। सँया। मोघी सी बात यह है कि वह जो अर्थ प्रतिबिम्बित होता है ज्ञानमे वह प्रतिबिम्ब ज्ञानका अर्थके माथ सम्बन्ध कराये इसका कारण नहीं बन सकता क्योंकि फिर तो नादात्म्यका अभाव हो जायगा। अर्थ रूपता और ज्ञानमें फिर

प्रदुक्त होती हैं और उसका भी निकट कारण यह है कि जिस चमकीली ज्योति वाले पदार्थमें पदार्थकी छाया आ जाती है इसी प्रकार कुछ ऐसा प्रतीत होता है कि इस ज्योतिमें भी उस ज्ञानमें भी पदार्थका आकार आता है। और लोग कहते भी हैं क्यों जो तुम ध्यानसे क्यों नहीं सुनते ? तुम्हारे चित्तमें ज्ञानमें हमरा उपदेश क्यों नहीं समाता ? अजो क्या करें। ज्ञानमें तो घर समाया है। उपदेश क्या चित्तमें समाये ? तो ज्ञानमें भी कुछ समानेकी बात कहनेका व्यवहार है। तो यह सब एक प्रौपचारिक बात है। वस्तुतः ज्ञान निराकार है और अपने ही आधारमें रहकर सांगी व्यवस्था बनाना है।

ज्ञानकी प्रतिनियतकर्म व्यवस्थाका कारण ज्ञान ज्ञानरूप है, उसमें पदार्थका प्रतिबिम्ब नहीं आता। फिर भी इन्द्रियका ऐसा ही व्यापार है कि वे सामने रहने वाले अभिमुख और प्रतिनियत अर्थमें ही ज्ञानके उत्पादनमें कारण है इस कारण पदार्थ अर्थको एक साथ अटपट रूपमें जान लेनेका प्रसङ्ग नहीं आता। कोई यदि पूछे कि किस कारणसे इन्द्रियका यह नियम बना है कि वह सामने रहने वाले और प्रतिनियत अर्थको ही जाने। जैसे रसना इन्द्रिय रसका ही जाने घ्राण इन्द्रिय गंधका ही जाने, चक्षु इन्द्रियके कारण रूपके ही ज्ञानका नियम बने क्यों इन्द्रियके द्वारा शब्द के ज्ञानका ही उत्पादन बने ऐसे भिन्न भिन्न प्रकारके विद्योक्त विज्ञान और सामने रहने वाले पदार्थका ज्ञान इन इन्द्रियके द्वारा हुआ है ऐसा नियम क्यों बना ? उत्तर यह है कि वस्तुके स्वभावमें प्रश्न नहीं चला करता। यहाँ तक तो जैसे कहा जा सकता है कि अग्निका सम्बन्ध होनेपर पानी गर्म हो जाता है ऐसा ही कारण है। अब कोई इसमें भी पूछे कि अग्निका ऐसा सम्बन्ध बना कि उसके सम्बन्धसे पानी गरम हो जाय ? तो इसमें और क्या उत्तर दिया जायगा ? कारण की बात बता दी अब फिर पूछे कि यह आयगा कि वस्तुका स्वभाव है, अग्निका स्वभाव है गरम रहना, जलका स्वभाव है कि अग्निका सम्बन्ध पाकर गरम हो जाना अब इसमें भी कोई कारण पूछे तो जो बहुत कारणोंकी जो खोज करता है, बहुत क्यों चलाता है उसमें फिर वजन नहीं रहता। हर वानमें वयोकी बात लगाना एक कृतक है।

साध्या माननेकी सर्वत्र अनिवार्यता—देखिये। कारण कार्यकी उत्पत्ति में नियम हुआ है, उनका प्रतिनियम होता है, उसमें प्रश्न नहीं हुआ करते। वहाँ प्रश्न वेकार हैं और फिर जो ज्ञा को साकार मानता है, पदार्थका आकार बन जाता है ऐसा मानने वालोंमें भी पूछा जा रहा है कि अर्थकार होकर भी ज्ञान सन्निहित, सामने पड़े हुए चीज आदिकको ही क्यों जानता है, सबको क्यों नहीं जानता ? वहाँ तो यह कहा जायगा कि उम साकार ज्ञानकी इसी तरहसे उत्पत्ति होती और साकार ज्ञानके द्वारा वे पुरोवर्ती पदार्थ ही जाने जाते हैं। तो यही माना निराकार में। ज्ञानमें जिस तरहकी योग्यता है और जिस पदवीमें ज्ञान जिन इन्द्रिय आदिकका निमित्त पाकर

जानना है वहाँ उन तरीके से जानना है, तब पदार्थकी व्यवस्था बनती है कि इस ज्ञान ने अयुक्त पदार्थको जाना ।

ज्ञानके उत्पादकका आकार ग्रहण करनेका अनियम —दूसरी बात यह पूछी जा रही है साकारवादियोंमें कि जिस पदार्थमें जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान उस पदार्थका आकार रख लेता है । तो जैसा ज्ञान इस पदार्थमें हुआ वलिक पदार्थसे ज्ञान उ पन्न हुआ यह बात कम प्रतीतिमें आती है और इन्द्रियसे ज्ञान उत्पन्न हुआ यह बात अधिक प्रतीतिमें आती है । हमने आँखोंसे देखा, नाकमें सूँघा, कानोंसे सुना ऐसा स्पष्ट वाय आ रहा है । तो जिमसे ज्ञान उत्पन्न होता है उसका आकार रखता है ज्ञान तो इन्द्रियसे उत्पन्न होनेके कारण ज्ञान इन्द्रियका आकार क्यों नहीं रख लेता ? यदि कहोगे कि वस्तुका स्वभाव ही ऐसा है कि ज्ञान पदार्थका आकार तो ग्रहण करता है और इन्द्रियका आकार नहीं ग्रहण करता तो वस्तुस्वरूप मानना पडा ना, ऐसी ही निराकरण ज्ञानकी बात है, उसमें ऐसा ही स्वभाव है, ऐसी ही योग्यता है कि वह कुछ पदार्थोंको जानता है और प्रतिनियत अर्थको जानना है ।

ज्ञानकी अर्थान्कारताके निश्चयका अनिर्णय एक अन्य बात और पूछी जा रही है साकारज्ञानवादियोंमें कि ज्ञानको तुम साकार मानते हो अर्थात् जिस पदार्थको ज्ञान जानता है उस पदार्थका प्रतिबिम्ब ज्ञानमें आ गया और वह ज्ञान उस पदार्थ रूप बन गया है तब वह पदार्थको जानता है, तो यह तो बनावो कि ज्ञानमें यह आकार आया है यह बात अर्थात् ज्ञानकी साकारता किमी साकार ज्ञानमें जानी जाती है या निराकार ज्ञानसे जानी जाती है, इस ज्ञानमें पदार्थका आकार आया है ऐसा ज्ञान जिम ज्ञानमें जाना जायगा वह ज्ञान साकार है या निराकार ? यदि कहो कि साकार ज्ञानमें ही ज्ञानकी साकारता जानी गयी तो उस ज्ञानका आकार किसी तृतीय ज्ञानमें जाना जायगा फिर उसको किमी चतुर्थ ज्ञानमें जाना जायगा । यो अनवस्था शेष बन जायगा । यदि कहो कि निराकारसे ही ज्ञानकी साकारता जान ली जाती है अर्थात् ज्ञानमें पदार्थका आकार आया है इसका निश्चय किसी निराकार ज्ञानसे हो जाता है तो निराकार ज्ञानसे एरुदम सीधा ही बाह्य अर्थोंका परिज्ञान मान लेनेमें त्रुट्टे क्यों द्वेष हो गया है ?

ज्ञानकी निराकारता व स्वव्यवसायितासे व्यवस्था - ज्ञान है वह असूने है, आकाशयन् निर्लेप है, परतन्त्र है और उसका बिलाग है जानते रहना । यह ज्ञान विनाम ज्ञानका कभी सभी समाप्त नहीं होता है । शुद्ध हो जानेपर अनन्त पदार्थोंको यह ज्ञान जानता रहता है, अनन्तज्ञान तक जानता रहेगा । ज्ञानकी तो खूबी ही यह है, उनमें किमी परकी अज्ञानता लयाना कि पदार्थका इसमें प्रतिबिम्ब आया उसमें किमी ज्ञान काम करना है, परमाणु बनता है यह वस्तुके स्वभावको परतन्त्र बना देने वाली बात है और कभी स्वभावान् अन्तु परतन्त्र बन जाय तो जगत दृश्य हो जायगा,

कोई चीज ही न रहेगी क्योंकि स्वयं सहज सत्ता नहीं रही किसी की। तो इससे यह निश्चय रखो कि ज्ञान निराकार है और स्वभावसायी है और इस ही कारण वह पर पदार्थोंका भी निष्कामिक होता है।

आकार ग्रहणसे सन्निकर्षके प्रामाण्यकी प्रशक्ति अब एक अन्य बात और पूछी जा रही है साकारज्ञानवादियोंके सिद्धान्तमें कि जब यह माना कि पदार्थसे ज्ञानका सम्बन्ध बने तब ज्ञानमें पमाणता आती है अथवा वह ज्ञान जानता है तो इसका सुलासा अर्थ यह हुआ कि सन्निकर्ष प्रमाण है पर क्षणिकवादी सन्निकर्षको प्रमाण मानते नहीं लेकिन पदार्थके साथ ज्ञानकी घटना घटानेसे, सम्बन्ध बनानेसे सन्निकर्ष प्रमाण बनेगा और पदार्थका अवगम ही यह उसका फल रहेगा, क्योंकि ऐसा किए बिना प्रतिनियत अर्थमें ज्ञानका सम्बन्ध नहीं बन सकता सो सन्निकर्षकी प्रमाणाता क्षणिकवादमें अनिष्ट है।

आकार ग्रहणसे ज्ञान द्वारा अर्थज्ञाप्तिकी असम्भवा यहाँ स्पष्ट दोष त यह है कि ज्ञान यदि पदार्थका आकार लेकर जाने तो ज्ञानके लिये तो पदार्थ एक समान है। सभी पदार्थोंका आकार ज्ञानमें आ जाना चाहिए और फिर अनियत अर्थके साथ ज्ञानका सम्बन्ध जुट बैठेगा। तब सभी अर्थोंमें एक ही ज्ञान रहना चाहिए यह सन्देह क्यों बन रहा है? यह चौकी है यह चम्पा है, यह कमण्डल है ऐसे भिन्न भिन्न ज्ञान क्यों बन रहे हैं। आकार जब आता है पदार्थका तब फिर सभी का बन जायगा। ऐसा होनेपर फिर न कोई पदार्थ निकट है ऐसा ज्ञात होगा और न कोई पदार्थ दूर है ऐसा ज्ञान होगा, फिर इस ज्ञानकी कोई व्यवस्था ही न रहेगी।

साकारज्ञानवादमें इन्द्रियकी अनियामकताके कारणपर प्रश्न - अब अन्य दोष भी मूढिये। साकार ज्ञान माननेपर साकारज्ञानवादीने यह मन्तव्य रखा था कि चूंकि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होता है सो जिस पदार्थसे जो उत्पन्न हुआ है ज्ञान वह उस पदार्थको जानने लगता है। तो जिसमें उत्पन्न हुआ उसको जाने ऐसा सिद्धान्त बना लेनेपर इन्द्रियके साथ व्यभिचार हो जायगा अर्थात् इन्द्रियसे ज्ञान उत्पन्न हुआ, किन्तु यह ज्ञान इन्द्रियका नियमक नहीं है, जानने वाला नहीं है, कोई चीज अपनी आँवोंसे जानो तो इन अपनी आँवोंको हम देख सकते हैं क्या? लेकिन इन्द्रियसे ही तो ज्ञान बना सके और ज्ञान आँवोंको यह ज्ञान जानता नहीं, किन्तु यह नियम माननेपर कि जिसमें ज्ञान उत्पन्न होता है उसे ज्ञान जानता है तब फिर इन्द्रियको भी जान लेना चाहिए। पदार्थको ही जानता है, ज्ञान, इन्द्रियको नहीं जानता, यह नियम कैसे बनेगा जो ज्ञान जिस इन्द्रियसे उत्पन्न हो उस ज्ञानकी उस इन्द्रियके लिये बात कह रहे हैं।

तदुत्पत्ति और तद्रूपसे ज्ञानकी नियामकता बनाकर दोष निराकरण का प्रयास यदि कहां कि बात तो दंड नो होना चाहिए तब ज्ञानका नियम बनेगा

वे दो बातें क्या ? कि पदार्थसे जिससे ज्ञान उत्पन्न होता है और उस ही पदार्थके आकार ज्ञान बनता है तो वह ज्ञान उस पदार्थका जानने वाला है यह कहा जाता है, इन्द्रियमे यह बात तो नहीं है । वही शकाकार कहे जा रहा है कि यह ज्ञान इन्द्रियमे उत्पन्न तो हुआ पर ज्ञान इन्द्रियके आकार तो नहीं बना । जैसे ज्ञान चौकीके आकार बन जाता है ऐसा मालूम किया जा रहा है, कुछ ऐसा यह तो नहीं मालूम होता कि यह ज्ञान इन्द्रियके आकार भी बन रहा है । तो जब दोनों बातें ज्ञानमे आ जायें जिन से उत्पन्न हुआ और उमीके आकाररूप बने तो ज्ञान उसे जाने । तो यह इन्द्रियजन्य ज्ञान इन्द्रियसे तो उत्पन्न होता पर इन्द्रियका आकार ग्रहण किया, अत इन्द्रियको नहीं जानता । पर पदार्थसे तो उत्पन्न होता है और पदार्थके ही आकार बना है इस कारण ज्ञान पदार्थको जानता है ऐसा शङ्काकारने अपनी बात रखी ।

तदुत्पत्ति व ताद्रूप्यसे ज्ञानकी नियामकताका समानार्थसमनन्तर प्रत्ययमे व्यभिचार द्विरूपतावादके उत्तरमे आचार्यदेव कहते हैं कि देखो, उस इन्द्रियजन्य ज्ञानमे ताद्रूप्य न सही, लेकिन उग ही पदार्थमे उस ही ज्ञानके बाद उस ही पदार्थका जो एक द्वितीय ज्ञान उत्पन्न हुआ है उस द्वितीय ज्ञानमे प्रथम ज्ञानका आकार भी आया और प्रथम ज्ञानसे उत्पन्न भी हुआ तो वह समनन्तर ज्ञान अर्थात् द्वितीय ज्ञान फिर प्रथम ज्ञानको क्यों नहीं जानने लगता क्योंकि उस द्वितीय ज्ञान मे तो प्रथम ज्ञानका आकार भी आया और वह प्रथम ज्ञानसे उत्पन्न हुआ । दोनों बातें मिल गईं फिर क्यों नहीं पूर्वज्ञानका प्रमाण कर लेता है यह दूसरा ज्ञान । इस कारण यह भी नहीं ठीक बनता है कि जिससे ज्ञान उत्पन्न हो और जिसके आकार ज्ञान बने वह ज्ञान उसे जानता है । यह तो दलील तुम्हारी थीथी ही है इस कारण ज्ञान साकार नहीं कहा जा सकता । इस सम्बन्धमे बारबार समझाया गया है और यह दोष दिया गया है कि ज्ञान यदि आकार ग्रहण करता है जिससे उत्पन्न हुआ उस पदार्थका जैसे आकार ग्रहण करता है इस तरह इन्द्रियका आकार क्यों नहीं ग्रहण करता ? आखिर ज्ञान इन्द्रियसे ही तो उत्पन्न हुआ है जैसे तुम पदार्थसे उत्पन्न हुआ मानते हो ।

आलम्बन और उपादानमेसे आलम्बनके ही आकारके ग्रहण करनेकी असंगतता देखिये उत्पत्तिकी सग्नता हीनेपर यह ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हुआ और इन्द्रियसे उत्पन्न हुआ दोनोंसे उत्पन्न हुआ है तिसपर भी इन्द्रियका आकार तो छोड़ देना और पदार्थके आकारका ग्रहण करना बताते हो और दृष्टान्त देते हो पुत्रका कि जैसे पुत्र है तो माता और पिता इन दोनोंमे ही किस एकका आकार रखता है इसी तरह उत्पत्तिकी यह विशेषता है ज्ञानमे । अर्थका तो आकार ले लेता है और इन्द्रिय का आकार नहीं लेता यह बात तुम्हारी असंगत है क्योंकि अब तो यहाँ तीन बातें आयी हैं केवल पदार्थ और इन्द्रियकी ही वान नहीं है । जैसे कई ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हुआ और इन्द्रियसे उत्पन्न हुआ और उस ज्ञानके बाद फिर अन्य ज्ञान हुआ तो वह

द्वितीय ज्ञान तो प्रथम ज्ञानमे हुआ ना । तो प्रथम ज्ञान उपादान हुआ ? उस उपादान का आकार क्यों नहीं ले लेता । दो बातें हो गयी ना । एक तो यह पदार्थ जैसा ज्ञान जान रहा है यह तो निमित्तभूत है और प्रथम ज्ञान जिसके मिलसिलेमे द्वितीय ज्ञान बना है उसका उपादान है ज्ञान । तो उपादान और निमित्त इन दोनोंसे ही तो काय बताया जा रहा है । कोई ज्ञान उत्पन्न हुआ है तो जैसे वह पदार्थके आलम्बनसे होता है इसी प्रकार अपने ज्ञानके मिलसिलेसे भी तो होता है । तो ज्ञानका उपादान है पूर्व ज्ञान और ज्ञानका आलम्बन है वाह्य अर्थ । फिर वाह्य अर्थका तो आकार ले ले और उपादानसे न ले । यदि कहो कि दोनोंसे ले लेगा । विषय तो आलम्बन रूप कारण है और उसका उपादान समनन्तर प्रत्यग्रूप है अर्थात् ज्ञान ही मिलसिलेमे ज्ञान उत्पन्न होता है । दोनोंका सम्बन्ध रहा ज्ञानसे इस कारण दोनोंका आकार ग्रहण कर लेगा क्या हर्ज है । ना उत्तर दे रहे हैं आचार्य कि हर्ज यह है, तब फिर जैसे पदार्थका ज्ञान हा जाता है, पदार्थ विषय बन जाता है इसी प्रकार उपादान भी विषय बन जायगा । अर्थात् जैसे हम पदार्थको ज्ञानमे मीठा जान लेते हैं इस तरह उपादानको भी सब लोग रहे ।

पूर्वपक्षकार द्वारा अध्यवसायका तीसरा सुभाव अब इस प्रसंगमे एक अन्य बात पूर्व पक्षकार का रहे हैं कि भाई ज्ञानमे दो बातें अभी बतानी हैं कि यह ज्ञान जिससे उत्पन्न हो और जिसके आकार रूप बने उसे जानता है तो ये दो बातें जैसे पदार्थके लिये बन गई ऐसे ही समनन्तर ज्ञानके लिये भी बन गई । द्वितीय ज्ञानमे भी ये दो-दो बातें हैं, वह पूर्व ज्ञानसे उत्पन्न हुआ और पूर्व ज्ञानका आकार भी रख रहा लेकिन अध्यवसायका नियम नहीं है अर्थात् ज्ञानका नियामक नहीं है, ज्ञान ज्ञानको नहीं जानता । ज्ञान तो पदार्थको जानता है, जैसे कि लौकिक जन उसके बारेमे ऐसा ही अपना भाव बनाये है । तो अध्यवसायका नियम अर्थात् निश्चय करनेका नियम केवल पदार्थके साथ है इस कारण ज्ञान अर्थका ही नियामक है । तो उत्तर दिया जा रहा है कि उपादानका निश्चय क्यों नहीं करा बैठते ? अन्यथा दोनोंका ही निश्चय न रहा न तो पदार्थका ज्ञान बने और न अपने उपादानका ज्ञान बने ।

तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य व अध्यवसायसे भी अभिचारका अनिवारण - तदुत्पत्ति ताद्रूप्य व अध्यवसाय तीनों बातें माननेपर भी एक दोष यह है । वे तीन बातें क्या मानी है इन साकार ज्ञानवादियोने कि यह ज्ञान पदार्थसे तो उत्पन्न हुआ और पदार्थका ही आकार रख रहा और फिर उस हीका निश्चय कर रहा इसलिये ज्ञानमे उस प्रतिनियम पदार्थके जाननेका नियम बना है । तो देखो जिस पुरुषको कामला रोग है जिसकी वजहमे प्रत्येक चीज पीली पीली दिखती है पीलीया रोग होता है, उससे चक्षु आहत हो । गए हैं वह तो सफेद शहूको देखेगा तो उसे पीला बतावेगा । सफेद शहूमे पीला कारका ज्ञान हुआ तो यह प्रमाण क्यों नहीं बन बैठे पूर्वज्ञानके निर्णय

साकार ज्ञान माननेपर विज्ञान अपने स्वरूपमे प्रमाण है यह बात भी बनती नहीं है ।

ज्ञानका साकार स्वरूप और उससे अर्थव्यवस्था—ज्ञान होता है पदार्थों को जानता है, पदार्थोंकी मुद्रा, पदार्थोंका आकार अपने जाननेमे लेता है वस यही है ज्ञानकी साकारता । इससे और आगे न बढ़िये । किसी भी बातमे अपनी बात बढ़ानेसे कोई सीमाका उल्लंघन कर दिया जाय तो वह बात बँटती नहीं है चलती नहीं है । जैन लोगोंने भी ज्ञानको साकार माना है पर वह आकार है पदार्थके जानन रूप विकल्पका, किन्तु मैं इससे भी अधिक साकारवादी बन जाऊँ तो मेरी कुछ और पोजीशन बढ़ेगी दर्शन क्षेत्रमे, सोचकर ऐसा आकार मान ले कि जैसे पदार्थका आकार दर्पणमे भ्रनकता, दर्पणमे छाया पडती इस तरह पदार्थोंका आकार ज्ञानमे भ्रनकता । ज्ञानमे प्रतिबिम्ब आ जानेकी बात लगती है ऐसी कि जिस पदार्थको जाना उस पदार्थकी मुझमे फोटो आ गयी है किन्तु ऐसा होता नहीं है । फोटो तो वहाँ आये जहाँ कुछ भौतिकपना हो । मूर्तमे मूर्तका फोटो आता है । यह अमूर्त पदार्थका फोटो कैसे आ सकता है । ज्ञान ऐसा प्रतिबिम्ब वाला नहीं है । वह तो एक ज्योति है ऐसा परम चैन्य स्वरूप आत्मा है कि जो समस्त विवकी व्यवस्था बनाता है फिर उसे किसी भी पदार्थके आकार रूप नहीं बनाता । समस्त विश्वको जानकर भी समस्त विश्वमे निराला ही यह ज्ञान रहता है और तभी यह ज्ञान पूज्य है, प्रशसनीय है । तो जान कर भी पदार्थसे अपनेको निराला बनाये रहे ऐसी बात प्रभुमे तो स्पष्ट है, पर ज्ञानी पुरुषोमे भी प्रतीतिबलसे यह बात बनती है । ज्ञान समस्त अर्थको भी जाने तब भी किसी भी अर्थके आकार रूप नहीं बनता है । वह निराकार रहकर भी पदार्थके आकारको जानन रूपसे ग्रहण करता रहता है ।

साकार ज्ञानवादमे नीलाकार व क्षणिकतामे भेद-अभेदके विकल्प— ये क्षणिकवादी दार्शनिक ज्ञानको साकार पिष्ट कर रहे हैं । उनका मन्ताव्य है कि जैसे दर्पणमे पदार्थोंका फोटो आ जाता है इसी तरह ज्ञानमे इन पदार्थोंका अन्त आ जाता है और फिर उस ज्ञानसे जानता है कि यह अमुक चीज है । लेकिन सिद्धान्त यह है कि ज्ञानमे इन पदार्थोंका फोटो नहीं आता, किन्तु ज्ञानके जाननेकी शैली ही ऐसी है कि जो जैसा पदार्थ है उस रूपमे यह जानता है और उस जान मे ऐसा लगता है जैसा कि मेरेमे इस पदार्थका फोटो आ गया हो । तो इसपर उनसे पूछा जा रहा है कि ज्ञानमे आया कोई पदार्थ और पदार्थ भी नहीं, क्षणिकवादियोंके यहाँ ज्ञानमे गुण-पर्ययपिण्ड पदार्थ आते नहीं, क्योंकि पदार्थ कोई चीज नहीं वे, ये नीला पीला आदिक जो रङ्ग हैं ये पदार्थ हैं । जैसे आत्मा कोई पदार्थ नहीं है किन्तु आत्मामे जो प्रति समय जानकारी बनती है वह ज्ञान क्षण तत्त्व है, आत्मा तत्त्व नहीं है । इसी प्रकार ये पुद्गल भी कोई पदार्थ नहीं हैं किन्तु नीला पीला जो आकार हैं, रङ्ग है यह ही तत्त्व है । तो उनमे पूछा जा रहा है कि जब ज्ञानमे ये नीले पीले आदिक पदार्थ आये

तो ये पदार्थ जो तुम्हारे ज्ञानमें आये यह नीला है तो पदार्थको क्षणिक भी तो मानते हों। तो उस पदार्थमें जो यह क्षणिकपना है यह पदार्थसे भिन्न है या अभिन्न है ? ज्ञानमें जो चीज आयी जैसे ज्ञानमें चीको आयी तो यह नील है यह तो आयगा ज्ञान में पर यह चौकी क्षणिक है, विनाशीक है, नष्ट हो जायगी, हो गयी, इस प्रकार जो उसमें क्षणिकपना है उसका आकार इन पदार्थोंसे न्यारा है या एकमेक है ? नील आदिक रूप और विनाशीकता ये दोनों जुदी-जुदी चीज हैं या अभिन्न हैं ? यह पूछा जा रहा है।

नीलाकारसे क्षणिकताका भेद या अभेद माननेपर आपत्ति यदि नीलाकार अलग है और क्षणिकत्व आदिकका आकार अलग है तो इसका अर्थ है कि नीलाकार क्षणिक नहीं रहा। तब नीलाकार अलग है याने यह पदार्थ न्यारा है और पदार्थमें जो क्षण-क्षणमें नष्ट होनेका धर्म है वह है न्यारा। तो इसका अर्थ यह हुआ कि यह नीलाकार पदार्थ नित्य हो गया और नित्य कोई चीज मानी नहीं गयी क्षणिकवादमें। यदि कहो कि नहीं वह क्षणिकपना और ये नीले पीले रूप एकमेक है। तो ये नील आदिक पदार्थ और यह क्षण-क्षणमें नष्ट होने वाला धर्म जब दोनों एक हो गए तो जिस ज्ञानसे हमने नीले पीले पदार्थोंको जाना उभी ज्ञानमें क्षणिक भी जानने में आ जायगा, क्योंकि दोनों एक है। यह रूप और यह क्षणिकपना ये दोनों एक हैं तो जब हमने नील पील आदिक पदार्थ जाना तो यह क्षणिक भी ज्ञानमें आ जायगा फिर उसके लिए अनुमान क्यों बना ? बौद्धजन ऐसा अनुमान बनाते हैं कि जगतके सब पदार्थ क्षणिक हैं सत्त्व होनेसे। जो क्षणिक नहीं है वह पदार्थ ही नहीं है ऐसा अनुमान बनाकर पदार्थको क्षण-क्षणमें नष्ट होने वाला सिद्ध करनेका प्रयास क्यों करते ? जिस ज्ञानसे नीले पदार्थ जान लिए गए उस ही ज्ञानसे क्षणिकपना जान लिया जायगा। क्योंकि नील आदिक पदार्थ और पदार्थमें रहने वाला क्षणिकपना ये दोनों अभिन्न हो गये।

नीलाकारसे क्षणिकताका अभेद माननेपर अनेक युक्तियोंसे भी दोषका अनिवारण - यदि कहें कि नहीं नीलादिक और क्षणिकत्व अभिन्न होते तो हैं, पर क्षणिकत्वको प्रत्यक्ष नहीं जानता इसलिये क्षणिकत्वका अनुमान बनाना पड़ता है। तो अभिन्न होनेपर भी क्षणिक नहीं जाना गया तो नील आदिक पदार्थ भी न जाने जाये। जब वह भिन्न है एक है तो एक न जाना गया तो दूसरा भी अज्ञात रहा। शायद यह कहो कि पदार्थमें अनेक स्वभाव हैं, अनेक स्वभावका पदार्थ उसका आकार तो आ गया पर ज्ञानकी जितने अंशमें कुशलता है, सम्कार है, उसका तो निश्चय बनता है औरका नहीं बनता अर्थात् क्षणिकपना और ये नील आदिक रूप ये दोनों यद्यपि एक हैं और ये सबके सब ज्ञानमें आ गए तिमपर भी जिम चीजका अभ्यास पड़ा है उमका तो निश्चय होता है प्रत्यक्षसे और जिसका अभ्यास नहीं होता उमका

निश्चय नहीं होता। उस नील आदिक पदार्थका तो अभ्यास है इसलिए उसका तो निश्चय बन जाता है कि यह नीला पदार्थ है पर क्षणिकपनेका निश्चय नहीं बनता कि यह क्षणिक है। तो इसपर पूछ रइ हैं कि यह जो निश्चयपना है यह भी साकार है या निराकार ? उसका भी कुछ आकार आया या नहीं ? अगर आकार आया तो वहाँ भी प्रश्न करेंगे कि उस आकारसे भी क्षणिकपना भिन्न है या अभिन्न ? तो उसमे भी दोष आ जायगा।

अमूर्त ज्ञानमे मूर्त पदार्थकी छाया आदिक—जरा कुछ विचार कीजिये इसमे क्या आपत्ति आनी है यदि यों परख लिया जाय कि मैं ज्ञान स्वरूप हूँ। ज्ञान मेरा स्वभाव है। जानना मेरा काम है। मैं अपने कामको जानता रहता हूँ। इसमे पदार्थ प्रतिविम्बित हो तब ही जाने ऐसा नहीं है क्योंकि पदार्थकी छाया, पदार्थका प्रतिविम्ब मूर्तिकमे पडेगा अमूर्तमे नहीं चूँकि ज्ञान अमूर्त है। ज्ञानमे रूप रस कुछ भी नहीं है, उसमे फोटो क्या पडेगा ? दर्पण हो, चिकनी भीट हो या कुछ भी चमकदार चीज हो उसमे पदार्थका फोटो आ गया तो वह पदार्थ भी मूर्तिक है पिण्ड है, रूप, रस वाला है और दर्पण भी पिण्ड हैं, रूप, रस वाला है। तो मूर्तिकका मूर्तिकमे ता प्रतिविम्बित आ जायगा पर अमूर्तिकमे प्रतिविम्ब नहीं आता। जैसे आकाशमे भी क्या फोटो आता है ? इतने पदार्थ पडे हैं इनका आकाशमे फोटो तो नहीं आता क्योंकि आकाश अमूर्त है। तो आकाश की ही भाँति हम आप सब जीवोका स्वरूप अमूर्त है। जैसे आकाश छेदसे छिदता नहीं, भेदसे भिदता नहीं, पकडनेसे पकडा जाता नहीं ऐसे ही यह आत्मा और ज्ञान छेदसे छिदता नहीं, पकडेसे पकडा जाता नहीं। कभी कोई शस्त्र चला दे तो शस्त्र चलानेसे आत्मा नहीं छिदता। यह जो पौद्गलिक शरीर है इस के टुकडे हो गए, पर आत्माका टुकडा नहीं हो सकता। क्योंकि वह एक अमूर्त, स्वतंत्र परिपूर्ण पदार्थ है हाँ उसका प्रवर्तनमात्र आधार विगाड देनेसे आत्मा यहाँसे निकल जायगा, कहीं पहुँचेगा पर आत्मा भेदसे भिदता नहीं।

तद्भवमरणमे कष्ट होनेका कारण—आत्माको मरण समयमे कष्ट क्यों होता है ? कष्ट यो होता कि इसने आपका निर्णय नहीं बनाया कि मैं इस देहसे भी न्यारा हूँ और यह समागम मिलता है उस समागमसे भी मैं न्यारा हूँ। जो भी घन वैभव मकान इज्जत कुटुम्ब आदिक हैं इन सबसे न्यारा हूँ। यहाँसे निकल जानेके बाद मुझे कोई टोटा पडनेका नहीं। ऐसा निर्णय नहीं है आत्माको इस कारण मरण समय मे क्लेश होता है, और वहाँ देखो तो क्या टोटा है। यहाँ ये सब पदार्थ हैं और चले गए यहाँसे छोडकर तो उससे मेरा क्या विगाड ? जिन लोगोसे परिचय है। जिनमे कुछ नाम है, इज्जत है वे तो सब माया रूप हैं। यहाँसे चले गए तो आखिर ये तो सब मायामय असार, अपने कर्मोके पूरे जन्म-मरणके भारमे रहने वाले। यहाँमे हट गए तो उससे मेरा विगाड क्या ? और ऐसा विचारने वाले जो लोग होंगे वे मरण

करके मर्तम हटकर जायेंगे तो उसमें भी अन्धम गमगम उल्लेख मिलेगा । जो ऐसे ज्ञानी और चरमय चित्तके गुण हो उनका विगाड क्या ? विगाड नों उनका है जिन्होंने ऐसा दुर्लभ मनुष्य जन्म पाया, श्रेष्ठ जाति कुल धर्म पाया और फिर भी उनका लाभ न उठा सके । अपने प्रात्मावा ज्ञान न कर सके और यही दृष्टकर भ्रम जाने लगे ता उनका विगाड है । जो ज्ञानी है, विरक्त है आत्म स्वरूपमें पन्चिय है उनका मरण से भी विगडता कुछ नहीं है ।

ज्ञानकी उदारता यह ज्ञान अमूर्त है । ज्ञानमात्र में आत्मा है । यह ज्ञान स्वयं निराकुल है, उदार है और धीर है । ज्ञान ज्ञानती धाराको ही पैदा करना रहना है अतएव वह धीर है, अपने मार्गसे विचलित नहीं होता । शोभे नहीं आता और उदार है । यह ज्ञान जानना तो रहता है मगर किसी विभूतिको नहीं अपनाता है न घृणा करता है । यह चित्तकी दृष्टी उदारता है कि पदायका वह विगाड नहीं कर रहा किसी पदार्थमें हथे घृणा होगी तो हम उनका विगाड करने । विनाश करेगे । तोंड फोड करेगे, और जो चीज प्रिय होगी उनका हम धर्म भी ज्यादा नोड फंड करेगे । भोजन कितना दृष्ट है तो लाग उनका कितना तोंड फंड कर जानते हैं । जब खाते हैं तो उसे चरनाचूर कर देते हैं । जब गलेके नीचे उतरता है तो उस समय भोजनकी जो स्थिति होती है वह घृणास्पद होती है । तो जो व्याग है, दृष्ट है, उस दृष्टका हम बहुत तोंड फोड करने है । कोई माल डेड मानका टोटा बच्चा हो, उससे यदि आपका उदादा प्रेम हो जाय तो उस बच्चेकी आपन आ जायगी । आप उसे वही ऊपर उच-यायेंगे नहीं उसके हाथ पैर टिलायेंगे । उसके ऊपर तो आपस भी आ जायगी । तो जो दृष्ट पदार्थ है उनका विगाड कर दिया जाता है । तो ज्ञान इतना उदार है कि इन पदार्थको जाना प्यता क्योंकि न किसीका दृष्ट मानता और न अनिष्ट । यदि किसीका दृष्ट माने तो उसके ऊपर आपस आ जायगी । ज्ञान तो उदार रहता है क्योंकि मात्र वह जाननहार है । ऐसा धीर उदार गम्भीर निराकुल ज्ञान वह अपने स्वरूपमें आया रहता नहीं रहता किसी चीजका, इतना भी शोभ इस ज्ञानमें नहीं आया करता । यह तो अपने स्वरूपमें पूरा सुरजिन ज्योका लगे रहता हुआ पदार्थका विज्ञान करता रहता है ।

स्वरूपमें ज्ञान द्वारा व्यवस्था और अर्थकारसे ज्ञानकी अव्यवस्था— मुख्य बात तो यह है कि ज्ञानका बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग कारणसे जो योग्यता बनी है उन योग्यताके अनुसार ज्ञान पदार्थको जानता रहता है । ज्ञानमें इतनी योग्यता है कि वह नमस्त विश्वको ल कालोकको एक साथ स्पष्ट जानता रहे, लेकिन जब यह जीव द्विपक्ष कपायोमें अपना उपयोग फसाता है तो विषय कपय विकार विभावके कारण ज्ञानपर आवरण आ जाता है । निमित्त दृष्टिसे तो कमका भावरण है और आन्तरिक दृष्टिसे विकारका भावरण है रागद्वेष में हके विकार आनेमें आत्मामें ज्ञानका विकास

रूक गया है। अब उम परिस्थितिमें ज्ञानावरण प्रकृतिकी कमी हो, क्षय, पशम हो उतनी इस ज्ञानमें योग्यता आती है और उम योग्यताके अनुसार यह पदार्थोंको जानता है। साकार ज्ञान माननेपर यह आपत्ति आती है कि ज्ञान जब इन पदार्थोंका आकार ग्रहण करता है तो सारे पदार्थोंका आकार क्यों नहीं ग्रहण करता। यह पदार्थ यदि यदि अपना आकार ज्ञानका साँपा करता है तो सारे पदार्थ अपना आकार ज्ञानको क्यों नहीं साँप देते ? फिर तो जब सब पदार्थोंका फोटो आ गया तो यह निर्णय भी न बन सकेगा कि यह अमुक चीज है यह अमुक सभी पदार्थोंका प्रतिबिम्ब ज्ञानमें आ गया। तो वहाँ प्रतिनियत पदार्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती। कि यह अमुक है और ऐसा निश्चय करने वाले ज्ञानको अपनेसे दोष बचानेके लिये। निराकार मानोगे तो फिर उसमें भी नियम नहीं बन सकता। निराकार होनेपर भी योग्यताके कारण प्रतिनियत पदार्थके ज्ञानकी व्यवस्था बना करती है। आकार प्रतिबिम्बित होता है ज्ञानमें और फिर ज्ञान जानता है इतनी कल्पनाका श्रम करनेकी आवश्यकता नहीं है। ज्ञान है, निराकार है और वह पदार्थोंको जानता रहता है।

ज्ञानकी साकारताका दिग्दर्शन - जैनदर्शनमें ज्ञानको जो साकार कहा है उसका यह अर्थ नहीं है कि पदार्थका प्रतिबिम्ब आता है। कहा जरूर है कि ज्ञान तो साकार होता और दर्शन निराकार होता। निराकार उपयोगका नाम दर्शन है और साकार उपयोगका नाम ज्ञान है, पर वहाँ साकारताका अर्थ ज्ञानमें पदार्थोंकी फोटो आ जाय यह नहीं है, किन्तु ज्ञानके कामकी शैली यह है कि वह पदार्थोंका आकार जाने, पदार्थोंकी विशेषता समझे, इस प्रकारसे उनके आकार मुद्रा, विशेषताके जानने का ही नाम आकार है। ज्ञानका कोई ढङ्ग वन्ता है, नानारूपसे प्रतिभात होता है इसका नाम है आकार। ऐसी साकारता तो ज्ञानमें है परन्तु ज्ञानमें पदार्थका फोटो आये ऐसी बात नहीं है।

स्वपरव्यवसायी ज्ञानमें प्रमाणताकी सिद्धि - यह सब प्रकरण इस बात पर चल रहा है कि प्रमाणताका लक्षण आचार्यदेवने यह कहा था कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है। तो इसके विशेषणमें विलोम पद्धतिसे प्रत्येक शब्दका सार्थक्य बताया है। ज्ञान प्रमाण है किन्तु जो अचेतन है, अज्ञान है वह प्रमाण नहीं बनता। फिर बताया कि अर्थका निश्चय प्रमाण है, फिर बताया अपूर्व अर्थका निश्चय प्रमाण है। अब उसी सिलसिलेमें यह बताया जा रहा कि स्वका व्यवसायी ज्ञान प्रमाण है और जो स्वका निश्चय न करे वह ज्ञान पर पदार्थोंका भी निर्णय नहीं बना सकता। तो स्वका निश्चय करने वाला ज्ञान हुआ करना है। इसके विरोधमें अचेतनवादियोंने यह कहा कि 'यह कहा कि 'यह कि ज्ञान अचेतन है, प्रकृतिका धर्म है, आत्माका स्वभाव नहीं है अतएव ज्ञान खुदका निश्चय नहीं करता। उसके बाद साकारज्ञानवादियोंने यह कहा कि ज्ञानमें पदार्थका आकार आता है इससे

द्वितीय ज्ञान । जो जान जाते हुआ । जो प्रथम ज्ञान उपादान हुआ ? इस उपादान का आकार क्या नहीं है ? हा नहीं ही नहीं ना । एक तो यह पदार्थ जैसा ज्ञान जान रहा है वह तो निमित्तज्ञान है और प्रथम ज्ञान जिसके निमित्तजैसे द्वितीय ज्ञान जान रहा है उपादान उपादान है ना । जो उपादान और निमित्त इन दोनों ही जो कार्य बताया जा रहा है । ताई ज्ञान उपादान हुआ है तो जैसे वह पदार्थके आत्मनसे जैसा है उपादान अपने ज्ञानके निमित्तजैसे भी तो होता है । जो जानता उपादान है पूरे ज्ञान और जानता आत्मन है बाहर नहीं । फिर बाहर नहीं तो आकार के जैसे और उपादानन के । यदि नहीं कि दोनों के जैसा । फिर ना आत्मन रूप कारण है और उपादान उपादान समान रूप प्रत्यक्ष है अर्थात् ज्ञान ही निमित्तजैसे ज्ञान उत्पन्न होता है । जो जैसा स्वयं रूप ज्ञानमें उस कारण शरीरों का कारण प्रत्यक्ष कर लेता रहा है । जो उपादान है वह ही कारण कि वह है, नच फिर जैसे पदार्थका ज्ञान ना जाना है, पदार्थ विषय बन जाता है उपादान भी विषय बन जायगा । अर्थात् जो हम पदार्थों ज्ञानमें भी जान लेते हैं इन तरह उपादानों भी सब लोग

हैं ।

पूर्वपक्षकार द्वारा अध्यवसायका तीसरा मुद्दा अब हम प्रथम एक अन्य ज्ञान पूरे पक्षकार कर रहे हैं कि भाई ज्ञानमें दो बातें मानी जाती हैं कि यह ज्ञान जिसके उपादान हो और जिसके कारण रूप बने उसे जानना है ताये दो बातें जैसे पदार्थके लिये उन गति जैसे ही समान रूप जानते लिये भी बन गई । द्वितीय ज्ञानमें भी य दो बातें हैं पर पूरे ज्ञानमें उपादान हुआ और पूर्व ज्ञानका आकार भी रख रहा लेकिन अध्यवसायका नियम नहीं है अर्थात् ज्ञानका नियामक नहीं है, ज्ञान जानको नहीं जानता । ज्ञान तो पदार्थों ही जानता है, जैसे कि लौकिक जब उसके बारेमें ऐसा ही अपना भाव बनाये हैं । तो अध्यवसायका नियम अर्थात् निश्चय करनेका नियम केवल पदार्थके साथ है इस कारण ज्ञान अर्थात् ही नियामक है । तो उत्तर दिया जा रहा है कि उपादानका निश्चय क्यों नहीं करा बैठते ? अन्यथा दोनोंका ही निश्चय न रहा न तो पदार्थका ज्ञान बने और न अपने उपादानका ज्ञान बने ।

तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य व अध्यवसायसे भी वःभिचारका अनिवारण - तदुत्पत्ति ताद्रूप्य व अध्यवसाय तीनों बातें माननेपर भी एक दोष यह है । वे तीन बातें क्या मानी है इन साकार ज्ञानवादियोंने कि यह ज्ञान पदार्थसे तो उत्पन्न हुआ और पदार्थका ही आकार रख रहा और फिर उस हीका निश्चय कर रहा इसलिये ज्ञानमें उस प्रतिनियम पदार्थके जाननेका नियम बना है । तो देखो जिस पुरुषको कामला रोग है जिसकी वजहमें प्रत्येक चीज पीली पीली दिखती है पीलीया रोग होता है, उससे चक्षु आहत हो । गए हैं वह तो सपेद शङ्खको देखेगा तो उसे पीला बतायेगा । सपेद शङ्खमें पीला कारणका ज्ञान हुआ तो यह प्रमाण क्यों नहीं बन बैठता पूर्वज्ञानके निर्णयमें

रुक गया है। अब उस परिस्थितिमें ज्ञानावरण प्रकृतिकी कमी हो, क्षय-पशम हो उतनी इस ज्ञानमें योग्यता आती है और उस योग्यताके अनुसार यह पदार्थोंको जानता है। साकार ज्ञान माननेपर यह आपत्ति आती है कि ज्ञान जब इन पदार्थोंका आकार ग्रहण करता है तो सारे पदार्थोंका आकार क्यों नहीं ग्रहण करना। यह पदार्थ यदि यदि अपना आकार ज्ञानका साँप करता है तो सारे पदार्थ अपना आकार ज्ञानको क्यों नहीं साँप देते? फिर तो जब सब पदार्थोंका फोटो आ गया तो यह निर्णय भी न बन सकेगा कि यह अमुक चीज है यह अमुक सभी पदार्थोंका प्रतिबिम्ब ज्ञानमें आ गया। तो वहाँ प्रतिनियत पदार्थकी व्यवस्था नहीं बन सकती। कि यह अमुक है और ऐसा निश्चय करने वाले ज्ञानको अपनेसे दोष बचानेके लिये। निराकार मानोगे तो फिर उसमें भी नियम नहीं बन सकता। निराकार होनेपर भी योग्यताके कारण प्रतिनियत पदार्थके ज्ञानकी व्यवस्था बना करती है। आकार प्रतिबिम्बित होता है ज्ञानमें और फिर ज्ञान जानता है इतनी कल्पनाका श्रम करनेकी आवश्यकता नहीं है। ज्ञान है निराकार है और वह पदार्थोंको जानता रहता है।

ज्ञानकी साकारताका दिग्दर्शन - जैनदर्शनमें ज्ञानको जो साकार कहा है उसका यह अर्थ नहीं है कि पदार्थका प्रतिबिम्ब आता है। कहा जरूर है कि ज्ञान तो साकार होता और दर्शन निराकार होता। निराकार उपयोगका नाम दर्शन है और साकार उपयोगका नाम ज्ञान है, पर वहाँ साकारताका अर्थ ज्ञानमें पदार्थोंकी फोटो आ जाय यह नहीं है, किन्तु ज्ञानके कामकी शैली यह है कि वह पदार्थोंका आकार जाने, पदार्थोंकी विशेषता समझे, इस प्रकारसे उनके आकार मुद्रा, विशेषताके जानने का ही नाम आकार है। ज्ञानका कोई ढङ्ग वन्ता है, नानारूपसे प्रतिभात होता है इसका नाम है आकार। ऐसी साकारता तो ज्ञानमें है परन्तु ज्ञानमें पदार्थका फोटो आये ऐसी बात नहीं है।

स्वपरव्यवसायी ज्ञानमें प्रमाणताकी सिद्धि— यह सब प्रकरण इस बात पर चल रहा है कि प्रमाणताका लक्षण आचार्यदेवने यह कहा था कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है। तो इसके विशेषणमें विलोम पद्धतिसे प्रत्येक शब्दका सार्थक्य बताया है। ज्ञान प्रमाण है किन्तु जो अचेतन है अज्ञान है वह प्रमाण नहीं बनता। फिर बताया कि अर्थका निश्चय प्रमाण है, फिर बताया अपूर्व अर्थका निश्चय प्रमाण है। अब उसी सिलसिलेमें यह बताया जा रहा कि स्वका व्यवसायी ज्ञान प्रमाण है और जो स्वका निश्चय न करे वह ज्ञान पदार्थोंका भी निर्णय नहीं बना सकता। तो स्वका निश्चय करने वाला ज्ञान हुआ करता है। इसके विरोधमें अचेतनवादियोंने यह कहा कि 'यह कहा कि 'यह कि 'यह कि ज्ञान अचेतन है प्रकृतिका धर्म है, आत्माका स्वभाव नहीं है अतएव ज्ञान खुदका निश्चय नहीं करता उसके बाद साकारज्ञानवादियोंने यह कहा कि ज्ञानमें पदार्थका आकार आता है इस

ज्ञान जानता है। ज्ञान स्वव्यवसायी नहीं है। जिस पदार्थका आकार आया करे वह अपना क्या निश्चय करेगा ? जैसे दर्पण आदिक। तो इन दोनों मन्तव्योका निराकरण करते हुए यह बताया कि ज्ञान प्रमाण है और पदार्थोका आकार जानता रहता है। अपने आपको भी उन पदार्थोके आकार रूप बना ले, पदार्थरूप बनाने ऐसा नहीं हुआ करता। इस प्रकार स्व और परका निर्णय करने वाला ज्ञान प्रमाण होता है।

भौतिकवाद और उसकी अयुक्तता - ज्ञानकी इन विशेषताओको सुनकर अब एक नास्तिक-सिद्धान्त जो आत्माको भी और ज्ञानको भी तत्त्व नहीं मानते और मानते यह हैं कि केवल जो दिव्य रहा है यही तत्त्व है और जो यह शरीर है सो सब कुछ है। यह शरीर पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुसे उत्पन्न होता है और इन चार चीजोके मिलनेसे ऐसी कोई अद्भुत विजली सी उत्पन्न होती है जिसके कारण यह जानता रहता है और सारी व्यवस्था बनाता है। यह विज्ञान अपने आपका स्वसम्बेदन नहीं कर सकता क्योंकि वह पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चार भूतोका परिणामन है जैसे कि दर्पण। दर्पण पृथ्वी, जल अग्नि वायुका एक विपरिणामन विशेष है, तो दर्पण खुदका भी निश्चय नहीं करता। यह सिद्धान्त चारुवाक लोगोने रखा। उत्तरमे आचार्यदेव कहते हैं कि तुम्हारा हेतु सिद्ध नहीं है तुम्हारा हेतु है कि यह भूतका परिणामन विशेष है भूतका अर्थ है पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु। भूतका परिणामन है ज्ञान। यह बात अत्यंत असंगत है क्योंकि यदि यह ज्ञान पृथ्वी आदिकका परिणामन होता तो बाह्य इन्द्रियसे इसका ज्ञान होना चाहिए था। जैसे शरीर पृथ्वी आदिक भूतोका परिणामन है तो शरीर आँखो दिखता। इसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श भी पाया जाता है। तो जैसे यह शरीर भूत विषयोसे उत्पन्न होता है अतएव बाह्य इन्द्रियका विषय है। यो ही ज्ञान यदि पृथ्वी आदिकसे उत्पन्न होता है तो इन्द्रियके द्वारा ज्ञानका स्वरूप जान लिया जाना चाहिए था पर इन्द्रियके द्वारा ज्ञानका स्वरूप ज्ञात नहीं होता अतएव इतना तो निर्णय है कि ज्ञानभूतका परिणामन विशेष नहीं है।

सूक्ष्म भूत परिणामनका तर्क- यदि कहो कि नहीं, ये शरीर आदिक तो उत्पन्न हुए हैं और ज्ञान सूक्ष्म भूत परिणामन है इस कारण बाहरी इन्द्रियो के द्वारा ज्ञान नहीं जाना जावा। तो इसपर आचार्य पूछते हैं कि वह जो सूक्ष्मभूत विशेष परिणामन है। वह सूक्ष्म परिणामन विषय क्या चैतन्यसे सजातीय होकर ज्ञान के उत्पन्न करनेका कारण बना ? या चैतनसे विजातीय बनकर विपरीत बनकर ज्ञान के उत्पन्न करनेका कारण बना। यदि कहो कि चैतन उस जाति वाला बन कर वह सूक्ष्मभूत परिणामन ज्ञानको उत्पन्न करता है तो चला नाममें ही तो फर्क रहा। बात तो वही हुई जो तथ्यकी है और किर भूतका अर्थ अगर बदल दें तो बिल्कुल सीधा सिद्धान्त बन जायगा। भूत भावने पृथिवी आदि है और प्राणी भी है यहाँ भूतका अर्थ

प्राणी करिये तो प्राणीका वह परिणाम है ज्ञान जो ज्ञान चैतन्यका सजातीय है, अगर कहो कि विजातीय है तो विजातीयसे विजातीयकी उत्पत्ति नहीं होती । तो ज्ञान उत्पन्न ही न होगा । जो ज्ञान स्वतंत्र है और वह स्वपर प्रकाशक है । वह अपने आपको भी जानता और परको भी जानता यह निर्णय रखना चाहिए ।

चैतन्यस्वजातीय सूक्ष्म भूतपरिणामनका भाव—भौतिकवादमे आत्माका नास्तित्व सिद्ध किया जा रहा था जिसमे उन्होंने यह गुक्ति दी कि है तो यह चैतन्य भौतिक, पर घट-पट आदिक की तरह दिखनेमे इस कारण नहीं आता कि वह सूक्ष्म भूतका परिणाम है । ये सब दिखनेमे जो आ रहे हैं यह तो है स्थूल परिणामन, पर यह चैतन्य है इस पृथिव्यादिक भूतका सूक्ष्म परिणामन । इस कारण चैतन्य दृष्टिमे नहीं आता, किन्तु है कुछ नहीं । इसपर याने पृथिवी, जल, अग्नि, वायुके समुदायके कारण यह एक चेतना जग गयी है । इसके उत्तरमे पूछा जा रहा है कि वह जो तुम्हारा सूक्ष्म भूतपरिणामन है जो कि चैतन्यको उत्पन्न करने वाला माना जा रहा है वह चैतन्यकी जातिका है या चैतन्यसे विद्ध जातिका है ? यदि चैतन्य जातिका है तो यही वात तो तत्त्वकी है । है कोई ऐसा सूक्ष्म प्राणविशेष जो अचेतन द्रव्यसे अलग है ? जिसमे रूप रस, गन्ध, स्पर्श नहीं है, जो इन बाहरी इन्द्रियोंके द्वारा जाननेमे नहीं आता केवल स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे ही जाना जा सकता है ऐसा चैतन्य विशेष अचेतनसे अलग है और उसका लोक परलोक है इस भवमे है सो सब जानते है, पर मरकर उसका परलोक भी होता है । उस परलोकके स्वामीपनेसे वह अनुभेय है, उसका दूसरा नाम है आत्मा । वही ज्ञानका उपादान कारण है यह माना जाना चाहिये क्योंकि अब चारुवाकोंने भी उस विज्ञानको चैतन्यकी जातिका बताया है ।

ज्ञानको चैतन्यविजातीय परिणामन माननेपर आपत्ति - यदि यह ज्ञान चैतन्यसे विजातीय है तो जो चारुवाक लोग पृथिवी, जल, अग्नि, वायुके सम्बन्धसे जीवको उत्पाद मानते हैं । जीवस्वरूप अन्य कुछ नहीं है । न पहिले था न आगे रहेगा पृथिवी वगैरह मिल गए सो जीव बन गया, ऐसा मानते हैं चारुवाक लोग । तो वह जो ज्ञान बन गया वह चेतना जातिसे यदि विलक्षण है, तो विलक्षण उपादान दही बना क्यों कि विजातीय पदार्थसे विजातीयकी उत्पत्ति नहीं हुआ करती । जैसे आगसे जल उत्पन्न तो नहीं होता ऐसा भौतिक वादियोने माना है । उनके ये चार तत्त्व हैं, पृथिवी जल, अग्नि और वायु । इनके अतिरिक्त और कुछ पदार्थ नहीं मानते भौतिकवादी लोग । जो इन्द्रियसे जाननेमे आये वस वह ही सब कुछ है, इससे अतिरिक्त और कुछ भी सूक्ष्म चैतन्य या अन्य कुछ नहीं है । तो तुमने भी यह माना कि आगसे जल नहीं बनता । क्योंकि आगकी जाति न्यारी है जलकी जाति न्यारी है तो इस तरह अचेतनसे चेतन भी नहीं बन सकता फ्योकि अचेतनकी जाति न्यारी है चेतनकी जाति न्यारी है । अचेतन है जब गैर समझ और ज्ञान है समझ वाला तो अचेतनसे अगर

ख्या अपने अपने पक्षसे कर रखी है। जो हमारे धर्मको न माने सो नास्तिक जो हमारे धर्म शास्त्रको न माने सो नास्तिक। जो वेदकी निन्दा करे सो नास्तिक। जो व्याख्या बना रखी है पर शब्दसे यह अर्थ नहीं निकलता। शब्दसे अर्थ यह निकलता कि जो अस्तित्व है उसे न माने सो नास्तिक अब तो अनन्तानन्त जीव नास्तिक हा तो है अरे जिनके मन नहीं है वे अस्तिकको मान ही क्या सकते हैं। जिनके मन है समझ है ऐसे पुरुष भी इन्द्रिय द्वारा जो कुछ ज्ञात होता है उसे ही मानते हैं पर जो मना करे आत्माको ऐसा मना करने वाली है जो कुछ इस शरीरसे भी विलक्षण चीज है, लो उसका ही नाम आत्मा है।

आत्माकी भूतचतुष्टयसे विलक्षणताका विवरण— तो यह चैतन्य इन पृथ्वी आदिक तत्त्वोसे विभिन्न जातिका तत्त्व है। चेतनका स्वरूप है ज्ञान दर्शनोपयोग जो कुछ अपने अन्तर-इमे भी प्रतिभास आ रहा है और जो समस्त बाह्य तत्त्वोका भी प्रतिभास किया करता है ऐसा ही उपयोग स्वरूप यह चैतन्य है। तो आत्माका तो चैतन्य स्वरूप है और पृथ्वी, जल, अग्नि वायुका और और कुछ स्वरूप है। जैसे पृथिवी का स्वरूप है धारण। किसी वस्तुको अपने पर धर लेना। जिसपर कुछ चीज रखी जो सके वह है पृथिवी। जिसपर चलते वह है पृथ्वी। ये काठ, चौकी दरी वगैरह जो कुछ है ये सब पृथिवी हैं। अनम्पति तत्त्व नहीं माना चाहुवाकोने। जो पिण्डात्मक हो, घन हो वह पृथिवी है। फल-फूल काठ पत्थर जो भी घनरूप है वह पृथिवी है, उस का काम है धरना। किसी भी पदार्थको अपनेपर धर लेना। जलका काम वे ईरण, जो नीचेकी ओर चलना जो वह स, ढल सके वह सब जलतत्त्व है। और, अग्निका काम है उष्णता और हवाका काम है बहना चलना। तो ये लक्षण है भूतोके और आत्माका लक्षण है ज्ञान दर्शन। इन दोनोंको एक क्यों किये जा रहे हो? आत्मा इस पृथिवी आदिक पिण्डसे जुदी वस्तु है पृथिवी आदिकमे। ज्ञान दर्शन उपयोग नहीं है क्योंकि ये बाह्य इन्द्रियोके द्वारा इनमेसे अनेक पुरुषोके द्वारा जाननेमे आ रहे हैं। जिसमे ज्ञान दर्शन उपयोग है ता है बाह्य इन्द्रियोसे नहीं जाना जा सकता। इन बाह्य इन्द्रियोसे तो ये ही पदार्थ जाने जा रहे हैं जो पुद्गल है। रूपी हैं, पिण्डभूत है जो ज्ञान दर्शन उपयोग वाला है वह साधारण जैसे अनेक जिस चाहे पुरुषके द्वारा नहीं जाना जा सकता। जिनकी साधना हो, अन्त तत्त्वज्ञान हो ऐसे ही पुद्गल उम आत्माक समझ सकते हैं। वह आत्मा इस शरीरसे न्यारा है ज्ञान स्वरूप है और वह ज्ञान अपने आपका भी निर्णय रखता है और पर पदार्थोका भी निर्णय रखता है।

नास्तिकतामे शान्तिसे मुजारेका अभाव— भैया बाह्य दृष्टि साधारण दृष्टि रखकरते तो जो कुछ कोई वर्णन करता है वह वर्णन बड़ा प्रिय लगता है। क्या है जीव कुछ नहीं है, जब तक शरीर है तब तक हम है तो जब तक जिन्दा है तब तक क्यों व्यर्थमे कष्ट उठाये। खूब खात्रे, पियें। तौजसे रहे, सयमका भूत क्यों शिरपर

लादना । व्रत तपश्चरणके कष्ट सहना ? इससे कुछ लाभ नहीं है । पृथिवी आदिक मिल गई तो एक विजली सी बन गई । इसमें ग्रन्थ कुछ नहीं है, क्या कष्ट करें यह बात कितनी प्रिय और अच्छी लगती है । क्योंकि अनादिकालसे विषम वपायकी वासना लगी हुई है और उसके अनुकूल ही ये सब बातें हैं तो प्रिय तो लगेगी ही । लेकिन इतना भी तो नहीं है कि तुम्हारा चित्त जितको चाहता है पञ्चेन्द्रियके विषयो को लौकिक इज्जतको पोजीशनको इससे लगे हुए भी शान्ति मिले इतना भी तो नहीं है ।

अशान्तिकी विधिसे शान्तिकी अशक्यता थोड़ी देरको मान लो न सही आत्मा अनग । जो शरीर है, पृथिवी आदिकका पिण्ड है उस हीमें ज्ञान है । मान भी लो नहीं है कुञ्ज, ज्ञानका उपादानभूत आत्मा और, ऐसा मानकर यह तो अच्छी बात है ना कि हमारे सुखमें कमी न आये । मौजसे खावें पिये, न्याय अन्याय कुछ नहीं, जिसमें विषयोंके साधन जुड़ें वह काम करें और अपनेको किसी बातसे हैरान तो मत करे । इसी बातके लिए ऐसा माना जाता है कि आत्मा कुछ नहीं है, लेकिन इसपर भी तो और इस रास्तेमें चलनेपर भी तो शान्ति नहीं है, नहीं है तो आत्मा । खूब लगे रहे विषयोंके साधनोंमें जो चाहे न्याय अन्याय करे, जैसा चाहे रहे, लो मौज खूब, पर मौज कहाँ मिलती है ? अनुभवमें तो खूब आ रहा कि मौज किसीको कहीं नहीं मिल रही । सभी विषयोंकी होड़में लग रहे हैं । बढ़ाते जावो सम्पदा । और प्राय करके यह सम्भव है कि खूब बढ़ाते जावो सम्पदा । एक दिन वह आ जायगा कि यह घोषणा हो जायगी कि जितना जो कुछ है वह सब राष्ट्रकी सम्पदा है । किसीका कुछ नहीं है । ऐसे दिन आनेमें देर नहीं मालूम हो रही । ऐसा वातावरण ही अब चल रहा है । तो विषयोंके साधनोंके सन्धयमें भी तो कोई शान्ति नहीं नजर आ रही है । तो यहाँ भी तो कुछ न्यायसे रहित, रहनेमें कुछ लाभ नहीं मिल पाता है, उल्टी अशान्ति रहती है ।

शान्तिकी विधिसे ही सर्वत्र शान्तिकी सम्भवता - उस स्थितिकी बात कर रहे हैं कि जब कोई यह मान रहा हो कि आत्मा कुछ नहीं है, जो कुछ है तो शरीर है । इसीमें चैतन्य है, इसीमें ज्ञान है जीव कुछ नहीं है । अच्छा नहीं है न सही अब करेंगे क्या ? मनमानी प्रवृत्ति करेंगे, हिंसा, झूठ, चोरी, कुसील, लूटमार, ये काम यदि किए जायेंगे तो सुख मिल जायगा क्या ? पिटाई और होगी । तो गुण यहाँ भी नहीं । आत्मा न भी माने फिर भी सदाचारसे रहनेमें ही सुख है । और मान लो कि पृथिवी आदिकके मिलनेसे एक विजली बन गयी उनकी देरको सही चैतन्य, मगर चैतन्यपर जो गुजरता है, जैसा जो कुछ बनता है, बात तो उम तरह बनेगी । पर इतना ही तो आया कि यह चैतन्य पहिले न था और चैतन्य आगे भी न रहेगा, परगौर विश्वरा और चैतन्य समाप्त । इतनी ही तो माननेकी बात आयगी, पर जब तब यह चैतन्य है तब तक तो जो इसके हिमावने बात होनी है वह ही होनी । जैसे गुण गुण,

चैतन्यको माने पहिले और बादमे तब भी वर्तमान आनन्दके लिये जो करना चाहिए नां ही ता करना होना है, वही हमें भी करना चाहिए । चाहिए तो यह चैतन्य जो प्रकृति भी हुआ हो वह अपने आपके स्वप्नको चेतने लगे । आगे पीछे ही या नहीं, यह जान ता आनेवा है पर वर्तमानका आनन्द लेना है तो अपने स्वरूपको चेतन्य चाहिए और तब यह स्वयं विदित करने लगेगा कि चैतन्यस्वरूप कोई पदार्थ स्वतन्त्र न्याय है । विज्ञानीयने विज्ञानीयकी उत्पत्ति नहीं होनी । पृथिवी आदि अचेतन है, अचेतन पदार्थोंके चेतनकी उत्पत्ति नहीं होती ।

चावकिका आशय - इस प्रसङ्गमें भौतिकवादी अपना फिर मन्तव्य रख रहे हैं कि देखिये ! ज्ञानदर्शन उपयोग विशेष के अलावा कोई ज्ञान दर्शन वाला पदार्थ है, आत्मा है यह तो प्रकरणमें समझमें नहीं आ रहा । हाँ, ज्ञान दर्शन उपयोग समझमें आ रहा है तो उसे हम ब्रह्म मना करते हैं । ज्ञान दर्शन है, पर वह पैदा होता है पृथिवी, जल, अग्नि, वायुके सम्बन्धमें । ज्ञान स्वभाव वाला कोई पदार्थ न है, न था, न होगा । यह तो नव शरीरमें वात बन रही है, गड्ढाकार कह रहा है, इसलिए गुम्हागा जो यह कहना था कि पृथिवी आदिकसे विभिन्न विशिष्ट लक्षण वाला कोई आत्मा है सो तो है ही नहीं क्योंकि वह आत्मा प्रत्यक्षने तो किसीको दिखता नहीं है । जैसे हम इन रूप आदिकजान पदार्थोंका निर्णय रखते हैं, यह चीकी है, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाली है, इन तरह आत्माके स्वरूपका कोई विवरण नहीं है, कोई निर्णय नहीं है और न अनुमानमें आत्माकी प्रतीति है, अनुमान तो प्रमाण ही नहीं होता । यह तो ग्याल ही ख्याल है, कुछ भी अनुमान कर लो, प्रमाण तो केवल प्रत्यक्ष है सो प्रत्यक्ष आत्मा कुछ नजर नहीं आ रहा । आत्मा नामकी कोई चीज नहीं और आत्माको मिर करने वाला कोई अनुमान भी नहीं, अतएव आत्माका धोखा मत बने । क्यों धर्ममें अपनेको कष्टमें डालने भोजमें रहो, यह जान चाह्याक लोग कह रहे हैं ।

आत्माकी अहप्रत्ययवेद्यता - चाह्याक जनोको अविचारितरम्य शिक्षा सुननेसे नरगत तो घन्ती लगती है पर इसपर विचार करे तो यह ठीक लगत नहीं उठ सकता, क्योंकि आत्माकी प्रतीति तो यह प्रत्यक्षमें ही हो रही है । प्रत्येक जीव करते आपमें अनुभव कर रहे हैं मैं सुगी हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं ऐसी पोजीशनका हूँ, या निम्नमें यह प्रत्यक्ष बन रहा है उठी तो आत्मा है और ऐना यह यह का अनुभव प्रत्यक्ष प्राणीमें हो रहा है । मैं तो तोड़ें मैं ऐसा न होऊँ, मैं दुःखी होऊँगा, मैं सुगी होऊँगा, या निम्नमें 'मैं-मैं' की आदान आदानमें उठ रही है ? हाथमें कि मैं-मैं कि निम्न ? जिसमें यह प्रत्यक्ष हो रहा है यही तो आत्मा है और या जान सिध्दा है यही प्रतीति रहे याथा नहीं था नहीं । घन्ने-घान्नेमें नव योग 'अह-अह' का अनुभव ही ही ही है । यह अह प्रत्यक्ष निम्न आदानमें उठा, उमरा उपादान क्या ? इस यही आत्मा है । पर यह योग प्रतीतिमें लभ्यमें नहीं होता क्योंकि अह-अह-

भव इन्द्रियके व्यापार बिना हो रहा है। शरीर तो इन्द्रियके व्यापारसे जान लिया जाता है। इन्द्रियके व्यापार बिना शरीरका बोध तो नहीं होता।

आत्माकी विशुद्ध प्रत्यक्षगम्यता प्रत्येक प्राणीमें जो अनुपचरित रूपसे, सही रूपसे अह प्रत्ययका बोध बन रहा है उसका जो विषयभूत है वही आत्मा है और अह प्रत्ययका बोध प्रत्यक्षसे हो रहा है। प्रत्ययका सही अर्थ तो यह है कि अक्ष मायने आत्मा और उसका ही सहारा ले कर जो ज्ञान हो उसका नाम है प्रत्यक्ष। इन इन्द्रियमे कुछ जानते हैं और उमे प्रत्यक्ष कह बैठते हैं यह तो उपचार कथन है, यह प्रत्यक्ष नहीं है, इसमे तो इन्द्रियकी आधीनता है। इन्द्रियकी आधीनता लिए बिना केवल आत्माका ही जाँ बोध हो उसे कहते हैं प्रत्यक्ष। तो मैं हूँ, मैं हूँ इस प्रकारका जो बोध हो रहा है प्रत्यक्ष तो वह है। तो अह प्रत्ययका जो विषयभूत है वह मैं आत्मा हूँ, ऐसा प्रत्येक पुरुषमे आत्माका अनुभव हो रहा है। शरीरको निरक्षर यह मैं हूँ ऐसा बोध करे तो वह जीव मिथ्यादृष्टि है। सभी जीवोंका अह प्रत्ययका अनुभव अन आश्रयसे होता है, शरीरके आश्रयसे नहीं होता। अह प्रत्ययके अनुभवकी गैली ही ऐसी है कि कोई अन्त तत्त्व है, उसका आश्रय लेकर ही अह अहका अनुभव हुआ करता है। तो जो अह प्रत्ययका विषयभूत है वह मैं आत्मा हूँ। पृथ्वी आदिक भौतिक पदार्थोंमे यह ज्ञान नहीं बनता। किन्तु आत्मासे ज्ञान बनता और वह ज्ञान अपने आपका भी निश्चय रखता और परका भी निश्चय रखता है।

आत्माके प्रत्यक्षगम्यकी पुष्टि चारुवाक सिद्धान्त वाले आत्माके अस्तित्व का निषेध कर रहे हैं। आत्मा प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञानमे नहीं आता, अनुमान अन्य कोई प्रमाणोने प्रमाण नहीं अतएव आत्मा नहीं है किन्तु जो कुछ चेतना चल रही है, क्रिया चलती है, बोलचाल चल रहा है वह सब इस भूतपिण्डमे एक नवीन चेतना शक्ति उत्पन्न हुई है। पृथ्वी, जल, अग्नि वायुका सम्बन्ध होनेसे। इसपर उत्तर दिया जा रहा है कि आत्माका तो ज्ञान प्रत्यक्षसे हो रहा है। मैं सुखी हूँ, दुखी हूँ, इच्छावान हूँ, इस प्रकार जो सही यथार्थ अनुपचरित अह प्रत्यय हो रहा है वही तो आत्माका प्रत्यक्ष कर रहा है। यह अनुभव आत्माके आधारसे नहीं हो रहा। शरीरके ये रूप, रस गंध रसके परिणामन शरीरके आधारमे हैं पर वाञ्छा होना मैं सुखी हूँ, दुखी हूँ या कुछ भी मैं के सम्बन्ध अनुभव होना यह सब आत्माके आधारमें है। अह प्रत्यय के द्वारा शरीर नहीं जाना जाता। अर्थात् शरीरमे अह प्रत्ययका बोध नहीं होता क्योंकि शरीर बाह्य इन्द्रियका विषय है। वह अह प्रत्ययका विषय नहीं बन सकता।

शरीरकी अवस्थाबोधमे अह प्रत्ययकी औपचारिकता - शायद यह कहें कि जब लोग यो बोलते हैं कि मैं मटा हूँ, मैं डुबला हूँ तो इस अहका अशुभ आधार शरीर ही तो हुआ। देखनेमे तो शरीर ही है ना, यह

कमजोर है, मोटा है, स्थूल है, दुर्बल है ऐसा तो बोध होता है। तो शरीरके आधारसे ही तो अहका बोध हुआ। समाधानमें कहते हैं कि यह बोध अनुपचरित नहीं है उपचरित है। जैसे कोई अन्य उपकारी हो मित्र हो या कर्मचारी तो उसके प्रति यह कहते कि जो यह है सो मैं हूँ। तो क्या वह मैं बन गया। जो अधिक उपकारी है अधिक सन्निकट है उसमें अहका व्यवहार हो जातापर वह उपचारसे होता यथार्थ नहीं कोई नौकर बहुत ईमानदार है और बडा हितैषी है तो उसके प्रति भी मालिक कहता है कि यह ही मैं हूँ तो क्या ऐसा है। यह कहना उपचारसे है इसी प्रकार मैं स्थूल हूँ, मैं सूक्ष्म हूँ आदिक जो अह होते हैं वे सब उपचरित हैं। यदि कहो कि नौकर आदिक में अह कहना यह तो उपचरित यों है कि सीधा भेद नजर आ रहा। नौकर अलग बैठे, दोनोंके भिन्न-भिन्न कार्य हैं फिर उपकारकी वजहसे ऐसा सभी बोल देते हैं कि यह मैं हूँ। तो यह जुदा जुदा मालूम पड रहा है उसमें मैं की बात लगाना उपचरित है, यथार्थ नहीं है। तो यही बात तो शरीरमें है। शरीर और आत्मामें भी स्पष्ट भेद है और फिर शरीरमें अह लगाना मैं बलिष्ठ हूँ, दुर्बल हूँ, स्थूल हूँ, यह सब उपचरित है।

अह रूपसे शरीरकी अप्रतीतिकी एक घटना - भैया ! जरा अब यह भी अनुभव करिये। बहुत गहन अधकार है जिसमें कुछ नजर नहीं आता इतने गहन अधकारमें पडा हुआ कोई पुरुष है और जब वह अह अहका अनुभव करता है तो उस अहके अनुभवमें तो शरीर उसे नजर ही नहीं है। स्थूल होना, दुर्बल होना यह कुछ उसे नजर ही नहीं है जैसे कोई मोटा पुरुष है और उजलेमें उसे शरीर दिखता है और उस शरीरमें उसे मोटेपनका ख्याल भी रहता है पर गहन अधकारमें पडा हुआ पुरुष अह प्रत्ययके द्वारा शरीरका मोटापा नहीं देख पाता, नहीं अनुभव कर पाता। भले ही वह हाथसे छुवे और जाने कि मैं मोटा हूँ वह बात अलग है मगर पडे रहे शरीर जहाँ का तहाँ तो उसे अह अहकी भावनामें शरीरके मोटापाका कुछ पता नहीं रहता। इससे शरीरमें कोई अहकी बात लगाना मैं मोटा हूँ, दुर्बल हूँ कमजोर हूँ बलिष्ठ हूँ यह सब उपचार कथन है और उपचार निमित्तके बिना हुआ नहीं करते। कोई चीज तो मुख्य हो तब उपचार होता। तो वह मुख्य आत्मा ही है।

शरीरमें अह प्रत्ययकी मान्यताकी अव्यवहारिकता—भैया ! यहाँ यह तो कह सकते कि मेरा शरीर है पर मैं शरीर हूँ यह अनुभव नहीं होता है। जैसे यह मेरा नौकर है, यह मेरा मित्र है, मेरा अमुक है ऐसा मेरापन लेते जाते हैं वहाँ सही है मुख्य है, ऐसा ही मेरा शरीर है ऐसा प्रत्यय भेद होना यह भी मुख्य है। दर्शन शास्त्रके क्षेत्रमें बात कही जा रही है। अ व्यात्मिक क्षेत्रमें तो मेरा शरीर है यह भी गलत बात है पर इस प्रसंगमें जहाँ शरीरमें अह रूपसे अनुभव करनेका निषेध किया जा रहा और जिसका प्रयोजन केवल यह है कि अहसे यह शरीर अभिन्न आधार बन जाय उस दृष्टिसे यह मेरा शरीर है यह कहना तो ठीक बैठता है पर मैं दुर्बल हूँ,

में कण्ठोर हैं, मे बलिष्ठ हैं, म्यून हैं यह सब कहना यथार्थ नहीं है। वह सब औपचारिक कथन है।

भावात्मक वृत्तिसे भावात्मक पदार्थका निर्णय—तो अह अहकी भावना से इस आत्मतत्त्वका धरावर सबको भान हो रहा है। आत्माका नियंत्रण नहीं किया जा सकता। जिसपर बात गुजर रही है वेदनाएँ हती हैं, चिन्ताएँ होती हैं, सुख-दुःख होते हैं ऐसा वह आधार क्या है? वेदनाका अनुभव, सुख-दुःखका अनुभव किसी धन पदार्थमें पिण्डात्मक पदार्थमें नहीं हो सकता। यह शरीर एक पिण्डात्मक है इसमें चेतनाका अनुभव नहीं बन सकता। अमूर्त चेतनामें अमूर्त ज्ञान धर्म है और अह अह के द्वारा अनुभवमें आता है। और इतनी बात तो बुद्ध करके कोई देखे कि इस ही भीतर जो कल्पना जगती है तो किन कल्पनाओंसे शोक उत्पन्न होता, चिन्ता होती, आकुलता बनती और किन विचारोंसे निराकुलता उत्पन्न होती? यह तो प्रयोग करके देखा जा सकता है और तब यह विदित होगा कि यह सब भावात्मक इसका परिणामन है।

भावानुसारिणी सृष्टि भया। यह आत्मा जैसा भाव बनाता है वैसा ही इनपर गुजरता है। ममता, अहङ्कार ये सब भाव जीवकी बरवादीके ही कारण हैं और अपनेको मम न्याया केवन ज्ञानस्वरूपपात्र निहारते रहना किमीको इष्ट-अनिष्ट न ममझना, किमीमें रागद्वेष विकार न मानना ऐसी समतासे जब चेतना चलती है तो इसमें निराकुलता उत्पन्न होती है। इसके विरुद्ध बाहरी पदार्थोंमें दृष्टि देकर कहाँ प्राकृतिका अनुभव हो पाता है? तो ऐसी दृष्टि बने कि अपना जी आनन्दका धाम है वह सर्व परसे भिन्न है। जब पर पदार्थोंमें दृष्टि हटाकर अन्तरमें दृष्टि डालो तो यह ज्ञानका जो मालिक है, जो आनन्दका धाम है उस प्रभुमें यह ज्ञान न्याया हो गया दृष्टि द्वारा। तो जो इतना अपराध करे, अपने प्रभुके विरुद्ध मुख करके चले इतने बड़े अपराध बानेको आकुलता होना तो प्राकृतिक ही बात है। यही निरुपय दितकी वार्ता है कि हम अपने प्रभुसे विमुख होकर जब जानते रहते हैं तो उत्तम आकुलता है और प्रभुके उन्मुख होकर हम यहाँ ही अपना धरण गर्हते हैं तो वहाँ निराकुलता हुआ करती है। इतना स्पष्ट जहाँ निर्णय है ऐने आत्माको मना किया किया जा रहा है यह केवल और मोही जीवोंका ख्याल है कि आत्मा कुछ नहीं है।

आत्मस्वभावकी दृष्टिसे ही आत्माके परखकी सम्भवता—आत्माके प्रतिषेधके लिये जो यह कहा कि जैसे इन पदार्थोंके रूप आदिक ज्ञानमें आ रहे हैं, निर्णयमें आते हैं इस तरह आत्माका कोई स्वभाव निर्णयमें नहीं आ रहा वह भी बात गलत है। मैं मैं इस प्रकारसे जो भी प्रतिभास होता है अन्तरमें वही तो आत्माका स्वभाव है, वही तो चैतन्य है। अब जो स्वभाव जिस रूपसे समझमें आ सकता है उसको उसी रूपसे ही तो समझना चाहिए। हम इन इन्द्रियोंके द्वारा आत्माके स्वभाव

को समझना चाहें तो वह प्रक्रिया तो गलत है। यदि हम दूसरे पदार्थोंको दूसरेके स्वभावमें देखें तो किसी भी पदार्थका निर्णय नहीं हो सकता। अपनेको अपने स्वभावसे देखिये, एक चेतना भावमें देखिये।

आत्मा ससिद्धिकी एक घटना एक बार दो मिश्रमें चर्चा चली, एक मिद्ध कर रहा था कि आत्मा कुछ नहीं है और एक मिद्ध करता था कि आत्मा है। परलोक है यह तो आत्मवादी कह रहा था और परलोक नहीं है यह अन्यात्मवादी कह रहा था। खूब चर्चा चली। अन्तमें निष्कप रूपमें उस आत्मवादी मित्रने कहा कि यह तो बतावो कि आत्मा है या नहीं है यह बात तो अभी छोड़ दो, पर सुखी होनेके लिए अपनेको क्या करना चाहिए ? हिंसा, भूठ, चोरी, कुशील, लालच अन्याय, अत्याचार आदि परिणामोंसे कोई सुखी हो मकेगा क्या ? नहीं हो सकता, अनुभव बताता है। और, सदाचार में रहना, व्रत नियममें रहना, दूसरोंके उपकारमें रहना, ये सब प्रवृत्तियाँ होगी तो वह सुखी हो सकेगा। सदाचारमें रहते हुए जीवन गुजारना यह तो एक सम्मतिमें निरूपित है कि सुखी होनेके लिए जरूरी है। अब इस सद्वृत्तिसे रहनेपर यदि परलोक हो तो वहाँ भी लाभ मिलेगा और न हो तो कममें कम इस जीवनमें तो कोई सुखी रह सकेगा। जो चैतन्यके लिए कर्तव्य है उसकी पद्धति तो यही रहेगी। चाहे आत्मा परलोकमें जाय या न जाय, चाहे आत्मा इस ही भवमात्र रहा करे, सुखी होनेकी जो तरकीब है, परकी और राग न करना, अकर्षण न करना अपने आपकी प्रभुता देखना, अपने निकट रहना जो ऊँची पद्धतियाँ हैं उनसे ही इसको आनन्द प्राप्त हूँगा। आगे यह रहे अथवा न रहे मगर जिस जानिमें जो पद्धति बनती है वह उसी तरहसे निभेगी।

आत्मशान्तिके योग्य ज्ञानक्रियान्वयन — भैया ! आत्माको उस चेतनारूप श्रद्धान करना, उस चेतनारूपसे ही ज्ञान करना और उसमें ही मग्न होना यह बात उनके लिए भी जरूरी है जो आगे आत्माको नहीं मानते, केवल इस भवमात्र ही मानते। तो उममें आनन्द पानेके लिये उनको भी इसी तरकीबके करनेकी जरूरत है और उग तर्कीबसे करे तो कुछ सत् रूप, परमें भिन्नरूप, कुछ वास्तविक बात अनुभूत होगी और उनसे यह श्रद्धा भी बन मकेगी कि जो पदार्थ वास्तवमें है उमका कभी विनाश नहीं हो सकता। यह आत्मा है सदा रहेगा, उसकी परिस्थिनिया बदलती रहेगी अर्थात् आत्माके स्वभावको आत्माके ही स्वभावकी विधि देखे तो पता पड़ेगा कि जैग इन भौतिक पदार्थोंका रूप रम आदिक स्वभाव न उनी प्रकार इस आत्माका स्वभाव है।

आत्मा और परमान्मके उद्बोधनकी एक घटना - यह आत्मनस्त्व वह प्रत्यासत्त है। एक राजा या तो अपने अपने मन्त्रीको वहन वहन मनभाया, बड़े धर्ममें रहना चाहिये, अतमान परलोक भी होगा उनकी भी कुछ विधि बना लेना चाहिए।

वह रोज मना करे कि क्या आने दे, आत्मा फाग्या क्या है ? वहाँ है लोक-गर्लक, कहाँ है ? ईश्वर, परमात्मा भी क्या है । यह ।। गव यहाँका जा कुछ है वही ठाठ है । मन्त्री बहुत समझाये । एक बार राजा फोपण बँठा कही जा रहा था । रात्रिमें मन्त्री का घर पडा । मन्त्री धार गटा धा ता राजा वना मन्त्री टनवा तुम आ मा श्री परमात्माकी बात समझाया, कुछ मजाक दिया तो मन्त्री बोला महाराज ऐसे चोपेप-चढे-चढे तो नहीं समझाया जाता । डारो प्रँडो, घटा तो घटा वान गुना । ता राजा बोला कि इतना समझ ना नहीं है । तुम समझा नरो तो १० मिनटमें समझा दो । तो मन्त्री बोला महाराज मेरा कनूर माफ हो तो पच मिनटमें ही समझा दूँगा । ता राजाने कहा हाँ माग कनूर माफ । मन्त्रीने क्या किया कि राजाके हाथमें हटर छुडा कर चार पाच हटर राजाके ही मार दिये । ता राजा करता है - अर रे रे भगवान । तब मन्त्री बोला गुना राजन जिसमें अरे रे रे रूपमें दु मका अनुभव किया जा रहा है वह है आत्मा और जिसे तुमने पुकारा भगवान घट कर वह है परमात्मा अब देखिये जानन देवन द्वारा कोई आत्मा है जीव है और इन आत्मावांमें ये नंद नजर आ रहे है कि कोई विद्येप रागी है, फोर्ड कम रागी है कोई इन विभूतियोंकी उपेक्षा करता है कोई इन विभूतियोंमें नग रहे है । तां नाना तरङ्के गग भाव वाले जब नजर आये, किसीमें कम है किसीमें और कम रहे तो समझिये कि कोई ऐसा भी हो सकता है कि जिसमें राग बिल्कुल न रहे । जब राग बिल्कुल नहीं रहा तो जैसे यहाँ भी देखे जा रहा है कि किसीमें ज्ञान अधिक है किसीमें और अधिक है तो राग न रहनेपर कोई ऐसा भी जीव होगा कि जिनका ज्ञान परिपूर्ण है । जिसमें गृण परिपूर्ण हो और दोष एक भी न हो ना ही प्रभु है, भगवान है ।

आत्मतत्त्वकी सन्निकटतामें विह्वलताका अप्रसंग—आत्म दृष्टिके पयपर जो जो भव्य जीव चलते हैं और जिसे यह प्रतीति रहती है कि आत्मा है, अनादिसे है, अनन्तकाल तक रहेगा,सद्भूत है और चतमानके प्रसङ्गसे यह अनुभव भी कर रहा है । जब यह गगादिक विकारोंमें पडता है तब तो यह व्याकुल रहता है और जब अपनी ज्ञानज्योतिकी ओर आता है तब यह निराकुल रहता है । ऐसा अख्यात्म पय जिसने देखा है उसने सब गृथिया मुलझा ली । उसे कोई अब घटना ऐसी न आयगी कि जहाँ वह कि कर्तव्यविमूढ हो जाय । कौनसी समस्या है ऐसी, बडे फयाव वाली भी समस्या हो वहाँ भी यह अपनी ऐसी दृष्टि बना सकेगा कि वह बाह्यमें है, रहो । मैं तो यह परिपूर्ण और छेदना-पेदन रहित केवल अतत्त्व हूँ, यहाँ कहाँ क्लेश है, क्लेश नहीं है, पर ज्यो ही दृष्टि बाहर गयी यह मेरा अमुक है बस यही बरवादी शुरु हो है जाती । और, कुछ तो आशक्तिके कारण लोग चेतन-अचेतन परिग्रहोंमें चिपट गए हैं और कुछ कर्तव्यके नामपर चेतन-अचेतन परिग्रहमें चिपट जाते हैं ।

निष्काम कर्मयोगमें अन्तर्वृत्ति—निष्काम कर्मयोगमें निष्काम कर्मयोगको

कर्तव्य न ममभना कि मेरा यह कर्तव्य है चेतन अचेतन परिग्रहवा सम्हालना किन्तु विनिष्ट परिस्थितिमें कं ई और चारा नहीं है, करना पड रहा है, यह दृष्टि रहती है अन्दरमें । उमीका ही वत य नाम दे तो बात सही बन जानी है पर कर्तव्यका तो सीधा अर्थ यह है कि उसके करनेके लिए करना ही चाहिए यह काम । इस अर्थका कर्तव्य नहीं है, करना पड रहा है, ऐसी ही परिस्थिति है, और कं ई चारा नहीं है, गूब सोच ला । जब घरमें रह रहे हैं तो कुटुम्बके लोगोमें अनुरागका व्यवहार रखे बिना गुजारा चल सकेगा क्या ? न चन सकेगा । और, अनुरागका व्यवहार क्या रखे-सूखे रहनेसे बनेगा ? याने उनका न पोषण करें, न उनके भोजनपानका इन्तजाम करे, न उनकी को. बात करे फिर अनुराग नाम किसका ? तो ऐसी इन परिस्थितियों के कारण ये सारे कार्य करने पड रहे हैं, पर जानी जीव इमें कर्तव्य नहीं मानता, किन्तु निष्काम कर्म उसे मानता है । इसी का ही नाम कर्तव्य है ।

आत्मतत्त्वके निर्मल अनुभवसे शान्तिलाभ वे अध्यात्मयोगी पुष्प धन्य हैं जिनकी दृष्टि अपने आपकी ओर लगी हो और आत्महितके लिए उत्सुक हो उससे बढकर पवित्र पुरुष और कौन हो सकता है ? ऐसे पवित्र पुष्टपोके सङ्गमें रहकर, ऐसे वातावरणमें रहकर समय व्यतीत हो तो उममें बढकर और अमीरी क्या है ? यहाँ कोई किसीका प्रभु नहीं है, कोई किसीका शरण नहीं है, किनको यहाँ प्रसन्न करना चाहते हैं, यहाँ किसको अपनी कलाये दिखाना । यह तो मूढतामें शामिल है । अपने आपको प्रसन्न कर मके तो यह है हितकी रात । खुद खुदकी विगाहमें विगुद्ध रहे, विगुद्ध आचरण करे, खुदकी समझमें खुद विगुद्ध स्वभाव रूपमें नजर आये वहाँ प्रमन्नता बन सकती है और बाहरी पदार्थोंका सम्बन्ध जोडकर प्रमन्नता नहीं बनायी जा सकती । फिर निर्मल चित्त नहीं रह सकता, निर्दोष ज्ञान नहीं रह सकता । वहाँ दृष्ट अनिष्टका भेदभाव होगा, आकुलताएँ मचेगी । ये सब बातें जिन अन्तरमें निरीत हुआ करती है वही तो आत्मा है । केवल पृथ्वी, जल, अग्नि वायुका सम्बन्ध बने उस ही में चैतन्य शक्ति प्रकट होती है ऐसी बात नहीं है । यह चैतन्य तत्त्व इस शरीरसे जुदा है । उस त्रिविक्त चैतन्यको यही मात्र मैं हूँ ऐसा जो अनुभव करता है वह शान्ति का सुप्ता प्राप्त कर सकता है ।

आत्मामें ज्ञप्ति क्रियाके कर्तृत्व व कर्मत्वकी भिद्धि - आत्म पदार्थको न मानने वाले और विज्ञानके व्यवहान्को शरीरको ही परामान बताने वाले आत्मामें प्रविश्यमें यह बाधा उपस्थित कर रहे हैं कि आत्मा यदि कोई जानने वाला पदार्थ है, कर्ता है तो कर्ता होनेके ज्ञानमें पही कर्म न बन पायगा कर्ता जो जानता है वह जाननेमें नहीं आ सकता । जैसे जो पुरुष काठको काटना है न वह खुद काठमें नहीं आ जाता, यह युक्ति ही जा रही है । जो पेंसिलको डीलता है तो डीलनेका कर्ता बन रहा है, यह खुद नहीं डील जाता कर्तान् खुद कर्म नहीं बन सकता । आत्मारा प्रत्यक्ष

नहीं हो सकता, अतएव आत्मा कोई चीज नहीं है। इसके उत्तरमें आचार्यदेव कह रहे हैं कि भाई कर्ता और कर्मके लक्षण जुदे जुदे हैं और जानने जैसे कामके लिए खुद कर्ता बने और खुद कर्म बन जाय इसमें विरोध नहीं आता। कर्ताका लक्षण है स्वतन्त्रता। जो अपने कार्यमें स्वतन्त्र हो दूसरेकी अपेक्षा न रखे उसे कर्ता कहते हैं और जा क्रियासे व्याप्य हो उसे कर्म कहते हैं। तो जानने वाला आत्मा है और जाननेकी क्रिया का व्याप्य भी आत्मा है। वस्तुतः तो प्रत्येक प्रसंगमें क्रियासे व्याप्य भी कर्ता ही हुआ करता है। यों आत्मा खुद कर्ता और खुद ही कर्म रहता है। कोई यदि पेन्सिल छील रहा है तो वह पुरुष पेन्सिलको नहीं छील रहा, वह तो अपने शरीरमें अपना धर्म कर रहा है। उसका कर्म पेन्सिल छीलना नहीं है किन्तु अपने शरीरकी चेष्टा बनाना है। सूक्ष्म दृष्टिसे देखा तो सर्वत्र कर्ता व कर्म एक है वही।

आत्माकी विशुद्ध प्रत्यक्षगम्यता ज्ञानके कामकी बात तो इससे भी गहरी है। जैसे दीपक ऐसा स्वरूप रखता है कि दूसरे पदार्थको भी प्रकाशित कर देता है और खुदको भी प्रकाशित करता है। उसमें कोई बाधा नजर आती है क्या? ऐसी ही ज्ञानस्वरूप आत्माकी बात है। आत्मा प्रत्यक्ष है, कोई किसी रूपसे अपनेको जानता, मैं मुझी हूँ मैं दुःखी हूँ मैं इच्छावान हूँ आदिक रूपसे जिसने अह अहकी बात उठायी वही तो मैं आत्मा हूँ वह आत्मा आधार है, उससे ही ज्ञान उत्पन्न होता रहता है। ज्ञान शरीरकी करामात नहीं है। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इकट्ठे हो जायें और उससे ज्ञानकी उत्पत्ति हो सो बात नहीं है। ज्ञान शरीरसे विलक्षण धर्म है।

अनुमानसे भी आत्माकी सिद्धि - अनुमानसे भी आत्माकी सिद्धि होती है, देखिये कण आँख आदिक किसी कर्ताके द्वारा प्रयुक्त होते हैं क्योंकि कारण होनेसे। कारणका अर्थ है जिसके द्वारा काम किया जाय। जैसे देवदत्त कुल्हाडीसे काठको काटता है यह वाक्य बोला गया तो इसमें कर्ता है देवदत्त और क्रिया है काटना और काठ है कर्म और कुल्हाडीसे काटता है वह है कारण। तो जो कारण होता है वह स्वयं काम नहीं कर लेता। जैसे मैं चाकूसे पेन्सिल बनाता हूँ तो इसमें कारण हुआ चाकू जिसके द्वारा क्रियाकी जाय उसे कारण कहते हैं। चाकू स्वयं ही पेन्सिलको न बनायेगा, वह किसी कर्ताकी अपेक्षा रखगी तब कार्य कर सकेगा। इसी प्रकार ये इन्द्रियाँ हैं—ये कारणकी तरह हैं। साधन हैं। जैसे चाकूसे पेन्सिल छीली जाती है ऐसे ही इन्द्रियसे पदार्थ जाने जाते हैं। तो इन्द्रियाँ हुई कारण और कर्ता द्वारा प्रयोज्य होता है। स्वयं नहीं करने लगता। तो जो भी कर्ता होगा इन इन्द्रियोका प्रयोग करने वाला उस ही का नाम आत्मा है। यहाँ अनुमानसे आत्मतत्त्वकी सिद्धि की जा रही है। ये इन्द्रियाँ जिनके द्वारा हम जाना करते हैं ये आत्माके द्वारा प्रयुक्त हो करके ही जानने वाली बनती है क्योंकि ये कारण है।

इन्द्रियोके कारणत्वकी सिद्धिसे ज्ञानके कर्ता आत्माकी सिद्धि—इन्द्रिया

हम आपके ज्ञानके कारण हैं, जाननेके साधन हैं यह बात असिद्ध नहीं है। उसकी सिद्धि करने वाला भी अनुमान सुनो। रूप, रस, गंध, स्पर्श और शब्द इनका जो परिज्ञान होना है, इनकी उपलब्धि करण द्वारा की जाती है, क्योंकि उपलब्धि क्या है ? जैसे पेन्सिलके छीलनेमें छीलना घूँकि क्रिया है अतएव किसी न किसी साधनके द्वारा बनेगा ऐसे ही यह घूँ कि इन पदार्थोंका ज्ञान है, उपलब्धि है वह किसी करण द्वारा बनेगा और वह करण है इन्द्रिया आत्मा इन इन्द्रियोंका साधन लेकर पदार्थोंको जानता रहता है। वह आत्मा ज्ञानस्वरूप है और इन समस्त दृश्यमान पदार्थोंसे विलक्षण है, न्यारा है, आत्माका अनुभव करे।

आत्माके आधारपर आत्माका प्रतिषेध करने वाला दर्शन - देखिये। यह भी एक दर्शन है चारुवाकका कि आत्मा नहीं मानते, परमात्मा नहीं मानते, यह भी कोई दर्शन है क्या ? कहते हैं दर्शनका रूप, क्योंकि दर्शन तो है असक्तमें वह जो आत्माका, परमात्माका, वस्तुका स्वरूप सिद्ध करे। और उनके विरुद्धमें खड़ा हो तो यह भी दर्शन कहलाने लगे। जैसे एक बात लोकसम्मत है कि मन्दिर तीर्थ आदिक धर्मस्थान माने बिना धर्मकी परम्परा नहीं चल सकती। जो धर्म जीवित हैं—जैनधर्म हिन्दूधर्म आदिक वे आज तीर्थस्थानकी वजहसे जीवित हैं। तो धर्मकी परम्परा, तीर्थ की प्रवृत्ति मन्दिर और तीर्थस्थानके कारण चल रही है। लेकिन कुछ मजहब ऐसे हैं जो मन्दिर, मूर्ति, तीर्थस्थान आदिकका निषेध करते हैं। वे धर्म (मजहब) कैसे चल रहे हैं सो बतावो ? वे मन्दिर, तीर्थस्थान, मूर्ति आदिकका विरोध करके चल रहे हैं, आश्रय उन्हें भी लेना पडा। मन्दिर और तीर्थधाम न होते तो न मन्दिर माननेवालों का धर्म प्रगट रहेगा और न मन्दिरका निषेध करने वालोंका धर्म रहेगा। तो यो ही चारुवाक लोग भी दार्शनिक कहलाने लगे। जो आत्मा, परमात्मा, भगवान, परलोक आदिक न मानें वे भी दर्शन हो गए, क्योंकि दार्शनिकोंका विरोध कर रहे हैं।

नास्तिक्यके आशयको अविचारित रमता—यद्यपि मोटे रूपसे नास्तिक लोगोकी सूझ अच्छी लग रही है कि आत्माका भ्रम क्यों करते हो ? कौन देख आया कि आगे आत्मा रहेगा या न रहेगा। उसका भ्रम बनाकर वर्तमानका जीवन भी धर्म करनेके भ्रममें दुखी बना रहे हो। खूब मीज उडावो ! देखो सारी बातें कितनी भली सी लगती हैं और इसी तरहके सस्कार जीवोंमें चले आ रहे हैं। लेकिन विवेक की बात नहीं है, कुछ अपनी बुद्धि सूक्ष्मतासे प्रयुक्त तो करना चाहिए क्या है मामला ? जिसमें सुख—दुख वेदनाके अनुभव हो रहे हैं वह आधार है क्या ? कोई यदि इन सुख—दुखोंके आधारको जाननेके लिए वास्तवमें उत्सुक हो जाय तो उसे आधार प्रतीत हो जायगा। केवल लगनभर चाहिए। अभी तक लगन नहीं हुई है कि हम अपने आपको जान तो लें। और उसका उपयोग बनाकर आनन्द लें। उत्सुकता जगने का अर्थ यह है कि उसके अलावा और बातें मुझमें नहीं। जिसकी उत्सुकता है वही

नजरसे रहे । हम अपने आ माको जाननेमे उत्सुक नहीं हुए, इसीसे बाह्य पदार्थोंके लिए भटकते फिरते हैं ।

वस्तुस्वरूपके अनुरूप विचारसे ही सक्टाका प्रक्षय— जब ऐसा विचार बने कि मेरे आत्माका इस जगतमे कुछ शरण नहीं है किसका मैं शरण गहूँ कि मेरा समस्त जीवन निराकुल रह जाय । मेरे माता—पिता कोई मेरी शरण नहीं है । यह तो भ्रम बना रखा है कि मैं अशुको पालता पोषता हूँ, चुन्नी करता हूँ । अरे, उसका ही उदय अनुकुल है तो दूसरोका उमकी तरफ ध्यान रखना पडता है । यहाँ किसीका किसीपर अधिकार नहीं है । चूँकि यहाँ जीवोका सङ्ग जुडा है और सभी जीव अपनी अपनी शान्ति चाहते हैं तो एक दूसरेके निमित्त बन जाते हैं, पर अधिकार किसीका किसी व्यक्तिपर नहीं है । कैसे हो अधिकार ? सभी जीव स्वतंत्र स्वतंत्र है, परिणामन स्वतंत्र है । हमारा उत्पाद व्यय ध्रौव्य धर्म किसी अन्य पदार्थमे तो नहीं पहुँच सकता । त्रिकाल भी । कोई कितना ी पुण्यवान् हो, किसीमे भी यह सामर्थ्य नहीं है कि अपना उत्पाद व्यय ध्रौव्य परिणामन कुछ भी दूसरेके चला सके । फिर अधिकार क्या ? इसी प्रकार मुझपर भी किसी दूसरेका अधिकार नहीं है । हम भली प्रकार रहते हैं तो हम दुःखमे डूब रह सकते हैं हम ही मनी प्रकार न रहें, विपरीत चलें तो हम अपनी करतूतसे दुःखी हो जायेगे । किसी भी जीवपर किसी दूसरेका अधिकार नहीं है । मेरा इस लोक में कोई शरण नहीं है यह निर्णय तो हृदयमे बैठना चाहिए । इतना भी निर्णय न हो तब तो धर्मका कोई पग ही नहीं उठ सकता । जब हम अपना उपयोग पराधीनताका बनाए हुए हैं और स्वाधीनताकी दृष्टिका धर्म हम प्राप्त करना चाहते हैं तो ये दोनो बातें कैसे सम्भव हैं ?

स्वपरिचयके उत्सुकको स्वपरिचयका लाभ— जिसको वास्तवमे अपने आपके परिज्ञान करनेकी उत्सुकता जगी हो उसे अपने आपका परिज्ञान अवश्य होगा । जब हम दाहिनी तरफ मुँह मँडकर घडी देख सकते हैं, इच्छा हुई ली समय जान लिया, उसमे कोई विलम्ब लगा क्या ? तो हम अपने अंतर मुँह करके अपने आपका परिचय न पायें यह कैसे होगा ? पर मुँह तो सही ? तीव्र उत्सुकता जगे, ससारकी असारताको चित्तमे खूब भरले यहाँ कही सारका बात नहीं, थोड़े समयके लिए इस मायामयी दुनियामे मायामयी पुरुषोमे अपनी इज्जत अपना नाम अपना बढव्यन जो स्वयं मायापय है, झूठे हैं, झूठने झूठने झूठकी शान रखलीतो उसने क्या पूरा पडनेका आगामी कालमे भी तो लाभ नहीं है, मूढता है, मूर्खता है, जो परकी ओर काआकर्षण होता है जो पर अमार हैं, मायारूप हैं हमारे मानिक नहीं है उन परकी ओर आकर्षण बना है इसे मूढता ही तो कहा जायगा यदि ससारकी अमाता चित्तमे बसी हो तो शान्तिकी प्राप्ति आ सकती है और जब असार ही सार रूपमे मनमे बना है तो शान्तिकी ओर पग नहीं हो सकता ।

समागमके वियोगके प्रकारोका आयोजनपर एक दृष्टान्त— देखिये भैया ! ये सारे पदार्थ दूटेंगे, पर उन्हे घोडे किस तरह, उन छं डनेकी विधियोका ही सारा अतर आ जाता है। एक छोटी सी कहानी सी है कि कोई भगिन मलभरा टोकरा लिये जा रही थी, किमी व्यक्तिने उस टोकरेपर कोई साफ तौलिया ढाकनेके लिये दे दिया इसलिये कि किसीको कष्ट न हो। टाकरेको देखकर तीन व्यक्ति उस महिलाके पीछे लग गये। सोचा कि इस टोकरेमे कोई अच्छी चीज होगी। भगिन बोली— भाई क्यो हमारे पीछे लगे हो। इस टोकरेमे तो मल भरा है। इतनी बात सुनकर उनमेसे एक लौट गया। दो व्यक्ति अभी पीछे लगे रहे। भगिनने कहा— भाई क्यो पीछे लगे हो ? इस टोकरेमे तो मल भरा है। तो उन्होने कहा कि हम ऐसे नही मानेंगे हमे तो दिखा दो। भगिनने तौलिया उघाडकर दिखा दिया तो उन दो मेसे एक वापिस हो गया। एक व्यक्ति अभी भी पीछे लगा रहा। भगिनने फिर कहा कि भाई इस टोकरेमे मल भरा है, तुम क्यो पीछे लगे हो ? तो उस व्यक्तिने कहा कि हम तो ऐसे नही मानेंगे। हमे तो अच्छी तरह दिखा दो, जब सूँघ-साँघकर भली प्रकार जान जायेंगे तब लौटेंगे। भगिनने तौलिया उघाड दिया। जब खूब सूँघ साँघ-कर परख करली तब वह लौटे।

समागमके वियोगोके प्रकारोके आयोजक— ऐसे ही तीन तरहके जीव यहा भी हैं। कुछ तो ससारकी असारता समझकर शीघ्र ही ससारसे मुख मोड लेते हैं, कुछ लोग ऐसे होते हैं कि ससारके भोग विषयोमे कुज पडते हैं उसमे परिणति करते हैं और उन विषयोका कुछ मौज देखकर ससारसे मुख मोड लेते हैं और कुछ लोग ऐसे होते हैं कि जिनके चित्तमे विषयोकी असारता जम नही पाती। वे सांसारिक विषय साधनोमे खूब लिप्त रहा करते हैं, जरा-जरा सी वातोमे उनका चित्त विचलित हो जाता है। कभी कोई विपत्ति आ जाय, १०-५ हजारका नुकसान हो जाय तो वे यो अनुभव करते कि जैसे हम रुद लुट गए हो। यह हिम्मत नही रहती कि मैं तो परिपूर्ण ज्ञानमात्र वहीका वही हूँ। मुझमे न कुछ आया, न कुछ गया। मैं अपने आप मे स्वय परिपूर्ण हूँ, ऐसा बोध नही कर पाता और अधीर हो जाता है, जघडा जाता है, अनहोनी मानता है। दूसरोपर कोई विपत्ति घटे तो उसे समझाता है कि भाई ! होनी अमिट है, ऐसा होना ही था सा हुआ, पर अपने बारेमे ऐसा नही सोच पाता। यह तो अनहोनी हो गई। तो जब तक इन बाह्य पदार्थोकी असारता विदित न हो तब तक आत्मामे परिचयकी उत्सुकता नही हो सकती। यह हाल तो इन चारुवाक लोगोका है। इनकी विषयोसे वृत्ति नही हटी, अतएव इनका सिद्धान्त बन गया आत्मा कोइ चीज नही है, यह शरीर ही है इसमे ज्ञानकी विजयी उत्पन्न हुई है, जब यह शरीर शान्त हो जायगा, पृथ्वीके अणु पृथ्वीमे मिल जायेंगे, जलके अणु जलमे, अग्नि के अणु अग्निमे और वायुके अणु वायुमे मिल जायेंगे तब ज्ञानशक्ति भी न रहेगी। यह

सब इस ही आशयका तो परिणाम है कि विषयोकी असारता अद्वैतता उनकी समझ में नहीं आयी ।

विषयाभिलाष और मायाचारमे धर्मकी विरूपता— कुछ लोग ऐसे भी हुए दार्शनिक कि लोकमे तो धर्मत्मा बनना चाहिए पर मास खाना आदिक जैसे कुकर्मोंकी आच्छा रही तो वहाँ धर्मके नामपर यज्ञ रच दिया । बड़ा हवनकुण्ड खोदा, बड़ी भामश्री जोड़ी, ब्रुलावा दिया, बड़ा पूजन-विधानका नाटक बनाया, उसमे धी भी डाला और भी बहुतसे सुगन्धित पदार्थ डाले और उसीमे किसी पशुको होम दिया ताकि पक जाय । उसका फिर प्रसादरूप भोगकर मास खाते हैं । तो लोकमे धर्मत्मा कहलाये और अपने विषयोका पोषण भी किया । ये सभी बातें इस ही आधारपर हैं कि वास्तविक मायनेमें आपके जाननेकी और धर्म करनेकी उत्सुकता नहीं बनी । उत्सुकता तो विषय भोगनेकी ही रही । फिर आत्माका परिचय कैसे बने ?

आत्मपरिचयसे नरभवलाभकी सार्थकता - यदि विषयोकी असारता ज्ञात हो और हितरूप क्या है ? ऐसी अपने आपमे जाननेकी उत्सुकता हो तो आनन्द धाम निजपरमात्मतत्त्वका परिचय अवश्य होगा । भैया ! जीवन असार है क्षणिक है इनमे करनेका काम है कि हम अपने आपको पहिचान ले और अपने आपमे भग्न हो सकनेका कोई प्रसन्न करलें । यह काम यदि कर लिया तो मनुष्य होना सार्थक है और यह बात यदि न बनी तो सब जीवोंकी ही भाति समय ही गवा दिया ऐसे ही समझना चाहिए ।

आत्म सिद्धिका प्रकरण—अपने आपका पता लग जाना कि मैं क्या हूँ इस ही पते के होनेके बाद फिर धर्मकर्तव्य निभाया जा सकता है अतएव धर्म पालनके लिये सर्वप्रथम मूलभूत अपने आत्माका परिचय चाहिए । मैं आत्मा क्या हूँ और मुझे क्या करना है ये सब बातें सब ही तो बनेगी जब अपने स्वरूपका स्पष्ट भान हो जाय । इस के विरोधमें मनुष्यको छोड़कर विरले सजी पञ्चेन्द्रिय जीवोंको छोड़कर सारा ससार इसके विरोधमें है और कुछ दार्शनिक लोग भी जो दर्शनका रूप देकर इस बातको भी कहने लगे हैं कि आत्मा नामक वस्तु कुछ भी नहीं है । शरीरका निषेध तो किया नहीं जा सकता क्योंकि वह तो आखोके सामने है । तब इस शरीरका ही धर्म ज्ञान ज्ञान वाला पदार्थ कोई शरीरसे अलग नहीं है ऐसा सिद्धांत बनाया जो सुननेमे सभी को रुचिकर लगता है क्योंकि इसमें विषय सुखके परिहारकी कल्पना नहीं करनी पडती इस प्रसंगमे आत्माकी ही सिद्धि की जा रही है कि ज्ञानका आधाररूप अपूर्त कोई आमतत्त्व है । देखिये भैया शब्द आदिकका जो ज्ञान होता है अशुभ भाँदने को कहा— इस प्रकारका जो ज्ञान होता है वह ज्ञान गुण है कि नहीं ? गुण है । तो जितने भी गुण होते हैं वे किसी पदार्थके आश्रयमें ही हुआ करते हैं, निराश्रयमे गुण नहीं होता । जितने भी गुण होते हैं वे द्रव्यके आश्रयसे होते हैं । अनेक ज्ञान होते रहते हैं, ये सब

ज्ञान जिसके आश्रयमें है वही एक पदार्थ आत्मा कहलाता है । जैसे ये नीले पीले हरे आदिक रूप गुण हैं कि नहीं ? गुण हैं । तो इसके आश्रयभूत है ना ये भौतिक पदार्थ कितने भी गुण हों उनके आश्रयभूत पदार्थ होते हैं । ज्ञान गुण है, उनका आश्रयभूत पदार्थ आत्मा है ।

ज्ञानको शरीर, इन्द्रिय, विषय और मनका गुण माननेका पक्ष—
आत्मसमिद्धिके विरोधी चारुवाक अपना मन्तव्य रख रहे हैं कि ज्ञान गुण तो जरूर है पर वह आत्माका गुण नहीं है, शरीरका गुण है, इन्द्रियका गुण है, मनका गुण है और विषयका गुण है । शरीर, इन्द्रिय, मन और विषय इनको छोड़कर अन्य कोई आश्रय ज्ञानका नहीं है जिससे कि तुम आत्माकी सिद्धि कर सको । इस प्रश्नपर विचार किया जा रहा है और विवरण पूर्वक निराकरण किया जायगा कि ज्ञान शरीर आदिका गुण नहीं है क्योंकि शरीर तो भूतका विकार है, पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुका विकार है । देखिये ! जो बात कही जा रही है तो इनके मन्तव्यका खण्डन किया जा रहा है वे जो जो कुछ मानते हों उनकी ही बात कहकर खण्डन किया जाता है, हम अपनी सीधी बात रखकर खण्डन करें तो वे मानेंगे थोड़े ही । शरीर पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुका विकार बताते हैं, लेकिन जैन शासनमें जो ६ काय कहे गये हैं आप उसमें यह मर्म पायेंगे कि क्यों ये ६ भेद किये गए ? पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति और त्रसकाय ये ६ कार्य परस्परमें भिन्न हैं । चारुवाक लोग त्रसकायको भी पृथ्वी जल, अग्नि वायुका संयोग मानते हैं लेकिन इन छहों कार्योंमें परस्पर भेद है । पृथ्वी स्वयं पृथ्वी मात्र है । इसी तरह जल अग्नि वगैरह अपने अपने स्वरूपमें है । यह शरीर त्रसकाय यद्यपि पिडोलासा है पर पिण्ड हो जानेके कारण वह पृथ्वी कहलाये यह बात युक्तिमें नहीं बैठती, क्योंकि पृथ्वीके धर्मसे त्रसकायका धर्म जुदा है । पर यहाँ धूर्ति चारुवाकका ही निराकरण करते जा रहे हैं जो उसीके मतव्यमें सब कुछ कह रहे हैं ।

ज्ञानको शरीरका गुण माननेका प्रतिषेध शरीर पृथ्वी आदिक अचेतन पार तत्त्वों का विकार है अतएव उसका गुण चैतन्य नहीं हो सकता । जैसे ये घट पट बर्तन पृथ्वी आदिके विकार हैं तो इनमें चैतन्य गुण नहीं है और फिर स्पष्ट है । जो जिसका गुण होता है वह उसके हटनेपर हट जाता है । जैसे अग्निका गुण गर्मी है तो अग्निके हटनेपर गर्मी भी हट जाती है लेकिन शरीर तो रहता है और चैतन्य हट जाता है । जैसी कि मरने वालेकी म्पति होती है । यदि चैतन्य गुण शरीरका होता तो चैतन्यके साथ शरीर चला जाता या शरीरके साथ चैतन्य बना ही रहता, पर शरीर यही रह जाता है और चैतन्य अलग हो जाता है । तो चैतन्य धूर्ति शरीरसे हट जाता है अतः शरीरका गुण नहीं है । जो शरीरके विषय गुण नहीं है वे उनके होनेपर दूर हो जाते हैं और जो शरीरके गुण हैं वे बगवत् रहते हैं । तो चैतन्य धूर्ति

शरीरसे हट जाता अतः शरीरका गुण नहीं है ।

शरीरके भान विना अह प्रत्ययके बोधसे आत्माकी अनुभूति--आत्मा वातको मुख्यतया इस पद्धतिसे देखना चाहिए कि जिनमे अह अहका बोध होता है वस वही आत्मा है और उसके आधारसे ही ज्ञान चलता है । जब खूब गहन अवधार होता है अपने शरीरका कोई भी अंग नहीं दिखता उस समयमे अह अहके रूपसे अपने आप का ज्ञान तो होता रहता है पर शरीर कहाँ है, कहाँ पडा है यह उसे स्पष्ट नहीं होता । हानाकि उसमे, फसा है, जानता है, पर जैसा भव इस समय प्रकाशमे बध हो र । है वैसा नहीं होता । तो अह प्रत्ययके द्वारा अर्थात् मैं सुखी हूँ दुःखी हूँ इच्छावान हूँ आदिक रूपमे जो इसका बोध चलता है वह ज्ञान आत्माके आधारमे ही ता है । और, यह मैं आत्मा सदा रहने वाला हूँ इतनी बात चित्तमे आये तो इसे यह इच्छा होगी कि मैं इस तरहसे रहूँ । अपने अन्दरमे इस प्रकारकी परिणति बनाऊँ कि इस कालमे भी शान्त रहूँ और भविष्यमे भी सदाके लिये सकट छूट जायँ । आत्माका जिस प्रकार भान बन सके उस तरह परिचय कर लेना यह बहुत बड़ा कार्य है । अपने आपको सदाके लिये सकटसे दूर कर लेनेका पुत्रार्थ है ।

शान्तिके अर्थ आत्मोन्मुखताकी आवश्यकता -- भैया ! हम आप सभी जन जितनी भी चेष्टा करते हैं, शरीरका परिश्रम करते हैं, घनसचय, घनसचय जितने भी काम करते हैं, वे सब शान्तिके लिये करते हैं, किन्तु शान्ति प्राप्त न हो सकी । इसका कारण यह है कि जो शान्त रहना चाहता है उसका स्वयं शान्त स्वभाव है । उसे बाहरमे कोई श्रम आकर्षण करनेकी जरूरत नहीं है । इस मर्मका पता नहीं है तो अपने आपके आधारको तजकर बाहरमे मुख करके यह ज्ञान दौड़ रहा है । इस कारण उसे शान्ति नहीं प्राप्त होती । आत्माका भान ही और अपने निकट बने रहनेका अभ्यास बने तो फिर घन हो अथवा न हो, कौसी भी स्थिति हो पर उसे अप्रसन्नता नहीं हो सकती । और, जिसे अपने आपके प्रभुका परिचय न हो उसके पाम कितना ही घन हो, कितनी ही इज्जत हो, पर उसे शान्ति नहीं प्राप्त हो सकती । कहीं कुछ हा उसकी उपेक्षा करके किसी न किसी प्रकार भान तो कर लें कि यह मैं हूँ । इस ज्ञानमे सारे चमत्कार भरे पडे हुए हैं, केवल भीतरमे ज्ञानकी विशामर बदलनेका काम पडा हुआ है । यदि आत्म-उन्मुखता हो पके इतना उपयोग और ऐसा ही अभ्यास बन सके तो जब चाहे ऐसा अनुभव कर सकते कि यह मैं देहमे भी त्वारा ज्ञानमात्र हूँ ।

प्रभुके आनन्दमय होनेकी विशेषताका महत्त्व--ज्ञान वृत्तिमे ज्ञानके विशुद्ध कामके हनेपर आकुलताका कोई काम रहता ही नहीं, क्योंकि ज्ञानस्वरूप ज्ञानीके जाननेपर इष्ट अनिष्टकी बुद्धि नहीं हुआ करती । साम्यभाव जगता है, यही शान्तिका मार्ग है, यही कार्य जिनने किया और इस परम पुत्रार्थके प्रसादसे जो

|

किया करते हैं। उनसे मेरा क्या विगाड है ? किसपर क्रोध करें, उसका क्रोध स्वयं शिथिल हो जाता है। इस अनूर्त ज्ञानस्वरूप आत्मतत्त्वका बोध होनेपर मान कहीं जगेगा। क्या मान करना ? यह तो बड़ा कोमल अनूर्त ज्ञान स्वरूप आनन्दमय मैं आत्मा हूँ। इसका सुख दुःख जीवन मरण सब कुछ इसके परिणामोपर निर्भर हैं। दूसरोका क्या जत ना कि हम कुछ धनिक, ज्ञानी, इज्जतवान हैं। यहाँ कोई किसीका अधिकारी न था, न है, न हो सकेगा। किसको बताना है ? और बताया जानेपर भी हम अपना स्वरूप अपनी महिमा अपना स्वभाव बता ही नहीं सकते और दूसरे कोई जान भी नहीं सकते। कदाचित् कोई ज्ञानी हो और वह जान भी जाय चैतन्तस्वरूप और उसकी महिमा तो वह अपने आपका सब कुछ बन गया। उसकी दृष्टिसे व्यक्तिगत रूपसे मेरा "मैं" नहीं आ पाया, उस तो तो परम विशुद्ध चिद्ब्रह्म अनुभवमे आया। किसे क्या बताना कि मैं क्या हूँ। जो आत्मज्ञानी पुरुष है उसको मान कपाय नहीं ठहर पाती।

तत्त्वज्ञानसे माया, लोभका प्रक्षय -- मायाचारका करना क्या है। जब विषय साधनोमे प्रीति नहीं रही, उनमे हिनका भाव नहीं रहा तो किसी भी भौतिक पदार्थका जिस किसी भी प्रकार सच्य करले यह बात मनमे नहीं आती, फिर माया-चारका काम क्या ? कपट तो तब किया जाता है जब कुछ सासारिक वस्तुवोको जोडने का भाव हो और उसके लिये ही अपनी कमर कसी हो। आत्मज्ञानी पुरुष मायाचार क्या करेगा ? और लोभ कपाय भी उसके क्या ? सारा वैभव उस आत्मज्ञानीकी दृष्टिमे छूटा ही हुआ है और कुछ मिल भी जाय वैभव तो उसके त्यागनेमे उसे विलम्ब नहीं लगता। जो जो आत्मपरिचयी पुरुष है वह ही यथायमे धर्मपालन कर सकता है, अज्ञान न होना, राग-द्वेष न होना, क्रोध, मान माया, लोभ कषायों न करना लही तो धर्मपालन है। यह सब आत्मज्ञानपर निर्भर है। आत्मा वास्तविक पदार्थ है, ज्ञान विज्ञानका आश्रयभूत है, वह शरीरका गुण नहीं है।

ज्ञानको इन्द्रियका गुण माननेका प्रतिषेध -- ज्ञान इन्द्रियका भी गुण नहीं है क्योंकि इन्द्रिय को करणभूत हैं, साधन है। जैसे मैं चाकूसे पेन्सिल छीलता हूँ तो यहाँ चाकू करणभूत है, कर्ता नहीं है, क्रियामे स्वतन्त्र नहीं हैं, ऐसे ही इन्द्रियाँ ज्ञानके काममे करणभूत हैं, स्वतन्त्र कर्ता नहीं हैं। दूसरी बात यह है कि इन्द्रिय भूतविकार है, पृथ्वी आदिक तत्त्वका विकार है अतएव इन्द्रियाँ भी चैतन्य गुण वाली नहीं हैं। चैतन्य गुण वाला तो आत्मा है। यदि चैतन्य इन्द्रियका गुण मान जाये तो इन्द्रियका विनाश होनेपर फिर चैतन्यकी प्रतीति भी न रहना चाहिए। जैसे अण्ड फूट जाय तो चैतन्य मिट जाना चाहिए क्योंकि चैतन्य जिसका गुण है वह मिट गया। गुणीके विनाश होनेपर फिर गुण कहाँ ठहर सकेंगे ? और भी युक्तियोंसे सुनिये। स्मरण करना, अनेक प्रकारके ज्ञान करना ये सब इन्द्रियके गुण नहीं हैं क्योंकि इन्द्रियके

विनाश होनेपर भी ये स्मरण आदिक तो होते रहते हैं । जिनका विनाश होनेपर भी किसीकी उत्पत्ति होती रहती है तो वह उसका गुण नहीं है । जैसे कपडेका विनाश होनेपर भी चूकीका रूप, चौकीकी अवस्थाएँ ये उत्पन्न होती रहती है तो चौकीका चौकी रूपसे, कपडेका कपडे रूपसे ही धर्म कहेगे, चौकीकी बातको कपडेका धर्म नहीं कहेंगे । वे न्यारी-न्यारी बातें हैं । चैतन्य इन्द्रियका गुण नहीं है क्योंकि इन्द्रियके विनाश होनेपर भी स्मरण आदिक होते रहते हैं ।

इन्द्रियव्यापारके परिहारमे अन्तस्तत्त्वकी भूलक - कभीकभी इस शरीरका भी भान न करके इन्द्रियोको सकोचकर आखोको बन्दकर केवल एक विशुद्ध आत्माके ही ध्यानमे लग जाये तो वह तो अधिक ठीक ही है पर किसी ध्यान मे लग जाय उस कालमे इसे कुछ ज्ञानमयी दुनिया नजर आयगी शरीरका भान न रहेगा । चाहे कल्पना-ओके पुलावे बाधे और चाहे विशुद्ध दृष्टि बनाये पर एक भीतिकता न रहेगी, प्रकाश ज्योति परिणतिमे रहती है । तो यह चैतन्य यह ज्ञान आत्माके आश्रय है, शरीरके आश्रय नहीं है और ज्ञान स्वयं अपने आपका जाननहार है और परपदार्थोंका भी प्रकाश करने वाला है, ऐसा ज्ञानरूप अपने आपकी आत्माका परिचय होना धर्मपालनके लिए प्रथम और अत्यन्त आवश्यक है ।

ज्ञानको इन्द्रियका गुण माननेसे विडम्बना—शरीरसे अतिरिक्त अन्य कुछ आत्मा नहीं है ऐसे चारुवाकके सिद्धान्त के प्रति कहा जा रहा है कि आत्मा यदि कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं है तो यह जो ज्ञान होता है यह कैसे उत्पन्न होता है ? इसके उत्तरमे चारुवाकने कहा था कि यह ज्ञान अथवा चैतन्य शरीरका गुण है, इन्द्रियका गुण और विषयोका गुण है मनका गुण है इनका आधारभूत कोई अन्य पदार्थ नहीं है, इस सम्बन्धमे शरीर का गुण तो आत्मतत्त्व है नहीं, ज्ञान है नहीं, इसे सिद्ध किया गया था, और अब यह प्रसंग चल रहा है कि चैतन्य इन्द्रियका गुण नहीं है यदि जानकारी इन्द्रियका गुण हो जाय तो इसका अर्थ है कि जानकारीको करने वाली इन्द्रिय हैं । तब इन्द्रिया कर्ता हो गयी क्योंकि उनका धर्म है ज्ञान । तो किसी क्रियामे कारण कारण जरूर हंता है जब इन्द्रियोने जाना तो उस जाननेके लिए अन्य इन्द्रिया होना चाहिए यदि अन्य इन्द्रिया मानोगे तो उसके लिए भी अन्य इन्द्रिया हो, इस तरह एक धारारमे कितने ही चैतन्य बन जायेंगे । जितनी इन्द्रिया होगी वे सब एक एक चैतन्य बन उठेंगे, और ऐसा होने पर जैसे किसी देवदत्त ने कोई बात जानी तो यज्ञदत्तको अर्थात् अन्य पुरुषको यह प्रतिसंधान नहीं बनता कि उसने जो जाना वह यह है । यो ही जब आँखो से देखा और फिर अभी कर्ण द्वारा सुना तो कर्ण द्वारा यह जुडाव न बनेगा कि देखो मैं वही सुन रहा हूँ जो कुछ मैंने देखा था क्योंकि जुदा इन्द्रियाँ हैं । उनका गुण चैतन्य माना हे यो सब चैतन्य भिन्न-भिन्न तत्त्व हो गये । इससे यह बात नहीं है कि ज्ञान इन्द्रियका गुण है ।

ज्ञानके इन्द्रियगुणत्वका खण्डन --यदि कहो एक ही इन्द्रिय समस्त विषयोंका अधिनायक बनेगी तो इन्द्रिय कह लो, उसीका नाम आत्मा है। उसमें ज्ञान गुण है और उसकी प्रतिसमय वर्तना होती रहती है। ज्ञानका आश्रयभूत होनेसे ज्ञान की अभिव्यक्ति होती कि स्वतंत्र पदार्थ है। शरीर ज्ञानका श्रोत नहीं है यह प्रकरण इस दर्शन शास्त्रमें इसलिये महत्त्वका है कि सर्व कुछ हित आत्माका अस्तित्व समझने पर अवलम्बित है, मैं आत्मा हूँ। इस समय मलिन हूँ, हमका स्वभाव मलिन नहीं है ये श्रौपाधिक भाव मिटा कि इसमें शुद्ध स्वभावकी अभिव्यक्ति हो जायगी और यही हिनरूप है, निराकुल स्वरूप है। ऐसे आत्महितमें लगता आत्मतत्त्वके ज्ञान बिना नहीं बन सकता अत आत्माकी प्रतीति सही होना बहुत आवश्यक है। यह ज्ञान इन्द्रियका गुण नहीं है।

ज्ञानको मनका गुण माननेका प्रतिषेध—अब तीसरी बात जो कहा जा कि चैतन्य मनका गुण है तो जितने समाधान इन्द्रियके गुण बतानेमें कहे गये वे सब इसमें-आवेगे। मन यदि चैतन्य गुण वाला हो तो उसके लिये फिर और करणकी आवश्यकता है, मन स्वयं एक करण है। मन है अन्त करण और इन्द्रिय है बाह्य करण। करण मायने साधन इन्द्रिय। मनका नाम है अनिन्द्रिय। वह गुप्त इन्द्रिय है क्योंकि लोगोंको एकट ही है और ये ५ इन्द्रिया है ये प्रकट इन्द्रिया है, इन्हे बाह्य करण कहते हैं। तो चूँकि मन स्वयं करण है अतएव वह चैतन्यगुण वाला नहीं बन सकता। ज्ञानका करने वाला करण नहीं हुआ करता। जैसे देवदत्त कुल्हाडीसे काठ को छेदन है इसमें करण है कुल्हाडी तो कुल्हाडी स्वयं छेदन क्रियामें समय नहीं है। वह कर्तासे प्रकृत होकर ही करण बनता है इसी प्रकार मन भी चैतन्य गुण वाला नहीं है क्योंकि वह करण है। यदि मनको चैतन्य गुण वाला मान ले तो मन कर्ता बन गया और वह फिर दूसरेकी अपेक्षा रखेगा जब आत्मा ही प्रकाशान्तरसे कहा हुआ समझना। वह आत्मा ही है जिसे मन, मन बोला करते हैं।

वस्तुस्वरूपके यथार्थ बोधसे लाभ पदार्थका स्वरूप जैसा है वैसा ज्ञानमें आना चाहिए, नाम उसका चाहे कुछ रखे। जैसे आत्मकल्याणके लिए यह आवश्यक है कि समग्र पदार्थोंका स्वरूप यथार्थ जानकारीमें आये। अब इस प्रयोगका नाम धर्म है ना। इनका नाम कुछ भी रखले हिन्दू, वैष्णव, सनातन, जैन आदि कुछ भी कहें पर वस्तुका स्वरूप वैसा आना चाहिए। कितने ही सम्यग्दृष्टि जीव ऐसे हैं कि जिन्हें जैन नामका भी पता नहीं और वस्तुका स्वरूप वैसा उनके प्रतिभासमें है कि उनके सम्प्रदाय है और धर्ममाधना भी है। नियंत्रणमें तो मभी ऐसे हैं जो मज्जीपञ्चेन्द्रिय हैं जानी है, सम्यग्दृष्टि हैं उन्हें जैन नामका क्या पता, पर यथार्थस्वरूप अनुभवमें आता है, अपना यथार्थ स्वरूप जैसा सहज भाव है वह ज्ञानमें आये। वे बता नहीं सकते कि इस सम्यग्दृष्टि पशुमें किस स्वभावका प्रतिभास जगा है किन्तु वह प्रतिभास वैसा

ही है जैसा कि हम आपको अनुभूतिके समय हुआ करता है। वहाँ अन्तर नहीं हैं अनुभवमे, प्रतीतिमे। तो नाम कुछ भी लो, जैसा वस्तुका स्वरूप है वैसा परिचयमे रहे तो वह धर्ममाघन है, तेमे ही नाम चाहे मन रख लो, इन्द्रिय रख लो और जैसे अन्य अन्य भाषाशास्त्रके नाम जुड़े-जुड़े रखे हैं ऐसे ही ये भी नाम रख लो, लेकिन यह जानमे रहना चाहिए कि ज्ञानका आधारभूत, जानमय ही मजातीय कोई तत्त्व है। जानमे विज्ञानीय कोई पिण्ड जानका स्रोत और उत्पादक नहीं है।

ज्ञानको विषयका गुण माननेका पक्ष—और चौथी बात जो कही गयी थी अर्थात् विषयका गुण है, इन्द्रियके द्वारा जो पदार्थ भोगनेमे आते है उन पदार्थोंका नाम है विषय। जान उन विषयोंका गुण है। कोई यह सच सकता है कि ऐसे भी कोई दर्शन है जो एकदम भोगनेमे आने वाले विषयोंका भी गुण जानको माल ले ऐसे दर्शन नदुष्पत्ति अर्थात् इन विषयोंसे जानकी उत्पत्ति होती है ऐसा मानने वाले दर्शनका तो उमसे पहिले ही जिकर हो गया था। जान विषयसे उत्पन्न होता है जिन पदार्थोंको जानता है जान उन पदार्थोंमे जान उत्पन्न हुआ ऐसा मानने वाले भी दर्शन है। तो जो ये भौतिकवादी भी अपना प्रस्ताव रख रहे है कि जान अथवा चैतन्य विषयका गुण है स्थूल दृष्टिमे लोग ऐसा प्रयोग भी करते है। जैसे किसी बातपर चर्चा चल उठी कोई कानून पर कि अमुक कानून ऐसा है उसकी धारा क्या है? तो भट जानसे पुस्तक उठाते हैं और बड़ी जानमे पुस्तकको खोलकर देखते है और कहते हैं कि देखो ना इस पुस्तकमे यह जान निकला। तो ऐसी दृष्टिया भी तो हैं। जान विषयका गुण है ऐसा एक प्रश्न रच देनेमे कोई आश्चर्यकी बात नहीं है।

ज्ञानको विषयका गुण माननेका प्रतिषेध अब आचार्य यहाँ समाधान देते है कि जान विषयका गुण नहीं हो सकता। यहाँ विषय दो प्रकारका है। एक इन्द्रिय द्वारा वे विषय कहलाते और एक जान जिसको जानता है वे भी विषय कहलाते दोनों प्रकारके विषयों जान उत्पन्न नहीं होता। और न उन विषयोंका गुण है जान, क्योंकि विषयोंके न जानेपर अथवा विषयोंका विनाश होनेपर भी स्मरण आदिक देखे जाते है। जानका अब ऐसा अविनाभाव तो नहीं रहा कि विषय सामने हो तब जान हो, विषय भोगे जायें तब जान रहे। विषय नहीं है अथवा ये पहिले नष्ट हो गए तो भी स्मरण आदिक देखे जाते है स्मरण तो जानका ही नाम है। अब विषयोंका गुण यदि जानको माने तो गुणी तो रहे नहीं और गुण बने रहे ऐसा कभी हो सकता है क्या? किन्तु विषय तो रहे नहीं और जान बना रहे यह हो तो रहा है। इसमे सिद्ध है कि जान विषयका गुण नहीं है। भौतिक पदार्थका धर्म नहीं है जान।

ज्ञानके आधारकी अहप्रत्यक्षेयता—इस तरह इन सुक्तियोंमे यह निर्णय मामो कि जान धरोरता धर्म नहीं है, जान आत्माका धर्म है। आत्मा एक चैतन्यस्वरूप पदार्थ है और वह नदुष्पत्त है, स्वतन्त्र है, उनमे ज्ञानका परिणामन चरता है, सभी जन

शरीरसे हट जाता अतः शरीरका गुण नहीं है ।

शरीरके भान विना अहं प्रत्ययके बोधसे आत्माकी अनुभूति—आत्मा वातको मुख्यतया इस पद्धतिसे देखना चाहिए कि जिसमें अहं अहंका बोध होता है वस वही आत्मा है और उसके आधारसे ही ज्ञान चलता है । जब खूब गहन अधकार होता है अपने शरीरका कोई भी अंग नहीं दिखता उस समयमें अहं अहंके रूपसे अपने आप का ज्ञान तो होता रहता है पर शरीर कहाँ है, कहाँ पडा है यह उसे स्पष्ट नहीं होता । हालांकि उसमें फसा है, जानता है पर जैसा अहं इस समय प्रकाशमें बाध हो रहा है वैसा नहीं होता । तो अहं प्रत्ययके द्वारा अर्थात् मैं सुखी हूँ दुःखी हूँ इच्छावान हूँ आदिक रूपमें जो इसका बोध चलता है वह ज्ञान आत्माके आधारमें ही तो है । और, यह मैं आत्मा सदा रहने वाला हूँ इतनी बात चित्तमें आये तो इसे यह इच्छा होगी कि मैं इस तरहसे रहूँ । अपने अन्दरमें इस प्रकारकी परिणति बनाऊँ कि इस कालमें भी शान्त रहूँ और भविष्यमें भी सदाके लिये सफट छूट जायँ । आत्माका जिस प्रकार भान बन सके उस तरह परिचय कर लेना यह बहुत बड़ा कार्य है । अपने आपको सदाके लिये सफटसे दूर कर लेनेका पुरुषार्थ है ।

शान्तिके अर्थ आत्मोन्मुखताकी आवश्यकता — भैया ! हम आप सभी जन जितनी भी चेष्टा करते हैं, शरीरका परिश्रम करते हैं, धनसंचय, धनखर्च जितने भी काम करते हैं, वे सब शान्तिके लिये करते हैं, किन्तु शान्ति प्राप्त न हो सकी । इसका कारण यह है कि जो शान्त रहना चाहता है उसका स्वयं शान्त स्वभाव है । उसे बाहरमें कोई श्रम आकर्षण करनेकी जरूरत नहीं है । इस मर्मका पता नहीं है तो अपने आपके आधारको तजकर बाहरमें मुख करके यह ज्ञान दौड़ रहा है । इस कारण उसे शान्ति नहीं प्राप्त होती । आत्माका भान ही और अपने निकट बने रहनेका अभ्यास बने तो फिर धन हो अथवा न हो, कंसी भी स्थिति हो पर उसे अप्रसन्नता नहीं हो सकती । और, जिसे अपने आपके प्रभुका परिचय न हो उसके पास कितनी ही धन हो, कितनी ही इज्जत हो, पर उसे शान्ति नहीं प्राप्त हो सकती । कहीं कुछ हाउसकी उपेक्षा करके किसी न किसी प्रकार भान तो कर लें कि यह मैं हूँ । इस ज्ञानमें सारे चमत्कार भरे पड़े हुए हैं, केवल भीतरमें ज्ञानकी दिशाभर बदलनेका काम पडा हुआ है । यदि आत्म-उन्मुखता हो सके इतना उपयोग और ऐसा ही अभ्यास बन सके तो जब चाहे ऐसा अनुभव कर सकते कि यह मैं देहमें भी न्यारा जानमात्र हूँ ।

प्रभुके आनन्दमय होनेकी विशेषताका महत्त्व—जानन वृत्तिमें ज्ञानके विशुद्ध कामके हनेपर आकुलताका कोई काम रहता ही नहीं, क्योंकि ज्ञानस्वरूप ज्ञानीके जाननेपर इष्ट अनिष्टकी बुद्धि नहीं हुआ करती । साम्यभाव जगता है, यही शान्तिका मार्ग है, यही काय जिसने किया और इम परम पुरुषार्थके प्रसादमें जो

ही है जैसा कि हम आपको अनुभूतिके समय हुआ करता है। वहाँ अन्तर नहीं है अनुभवमे, प्रतीतिमे। तो नाम कुछ भी लो, जैसा वस्तुका स्वरूप है वैसा परिचयमे रहे तो वह धर्मसाधन है, ऐसे ही नाम चाहे मन रख लो, इन्द्रिय रख लो और जैसे अन्य अन्य भाषाओके नाम जुड़े-जुर रखे है ऐसे ही ये भी नाम रख लो, लेकिन यह ज्ञानमे रहना चाहिए कि ज्ञानका आधारभूत, ज्ञानमय ही मजातीय क.ई तत्त्व है। ज्ञानसे विजातीय कोई पिण्ड ज्ञानका स्रोत और उत्पादक नहीं है।

। ज्ञानको विषयका गुण माननेका पक्ष—और चौथी बात जो कही गयी थी चैतन्य विषयका गुण है, इन्द्रियके द्वारा जो पदार्थ भोगनेमे आते हैं उन पदार्थोंका नाम है-विषय। ज्ञान उन विषयोका गुण है। कोई यह सच सकता है कि ऐसे भी कोई दर्शन है जो एकदम भोगनेमे आने वाले विषयोका भी गुण ज्ञानको माल ले ऐसे दर्शन तदुत्पत्ति अर्थात् इन विषयोसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है ऐसा मानने वाले दर्शनका तो इससे पहिले ही जिकर हो गया था। ज्ञान विषयसे उत्पन्न होता है जिन पदार्थोंको जानता है ज्ञान उन पदार्थोंसे ज्ञान उत्पन्न हुआ ऐसा मानने वाले भी दर्शन हैं। तो यों ये भौतिकवादी भी अपना प्रस्ताव रख रहे है कि ज्ञान अथवा चैतन्य विषयका गुण है स्थूल दृष्टिसे लोग ऐसा प्रयोग भी करते हैं। जैसे किसी बातपर चर्चा चल उठी कोई कानून पर कि अमुक कानून ऐसा है उसकी धारा क्या है ? तो भट शानसे पुस्तक उठाते हैं और बड़ी ज्ञानसे पुस्तकको खोलकर देखते हैं और कहते हैं कि देखो ना इस पुस्तकसे यह ज्ञान निकला। तो ऐसी दृष्टिया भी तो हैं। ज्ञान विषयका गुण है ऐसा एक प्रश्न रख देनेमे कोई 'आश्चर्यकी बात नहीं है।

ज्ञानको विषयका गुण माननेका प्रतिपेध अब आचार्य यहाँ समाधान देते है कि ज्ञान विषयका गुण नहीं हो सकता। यहाँ विषय दो प्रकारोका है। एक इन्द्रिय द्वारा वे विषय कहलाते और एक ज्ञान जिसको जानता है वे भी विषय कहलाते दोनों प्रकारके विषयो- ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। और न उन विषयोका गुण है ज्ञान, क्योंकि विषयोके न होनेपर अथवा विषयोका विनाश होनेपर भी स्मरण आदिक देखे जाते हैं। ज्ञानका अब ऐसा अविनाभाव तो नहीं रहा कि विषय सामने हो तब ज्ञान हो, विषय भोगे जायें तब ज्ञान रहे। विषय नहीं है अथवा थे पहिले नष्ट हो गए तो भी स्मरण आदिक देखे जाते है स्मरण तो ज्ञानका ही नाम है। अब विषयोका गुण यदि ज्ञानको मानें तो गुणी तो रहे नहीं और गुण बने रहे ऐसा कभी हो सकता है क्या ? किन्तु विषय तो रहे नहीं और ज्ञान बना रहे यह हो तो रहा है। इससे सिद्ध है कि ज्ञान विषयका गुण नहीं है। भौतिक पदार्थका धर्म नहीं है ज्ञान।

ज्ञानके आधारकी अहप्रत्यवेद्यता—इस तरह इन युक्तियोसे यह निर्णय मानो कि ज्ञान शरीरका धर्म नहीं है, ज्ञान आत्माका धर्म है। आत्मा एक चैतन्यस्वरूप पदार्थ है और वह सद्भूत है, स्वतन्त्र है, उसमे उसका परिणामन चलता है, सभी जन

अपने आपमें मैं हूँ, मैं दु खी हूँ इस रूपसे अहंका बोध कर रहे हैं । जिसमें अहं अहं प्रत्यय बनता है मैं हूँ, मैं है जिसमें कहा जा रहा है वह सद्भूत कोई वस्तु है कि नहीं, है । उसीका नाम आत्मा है । जो आत्माको यथार्थ मान सके उस हीका नाम आस्तिक है और जो आत्माका यथार्थ स्वरूप नहीं मान सकता उसका नाम नास्तिक है ।

आस्तिक और नास्तिकका अर्थ—धर्मके नामपर आस्तिक नास्तिकका अर्थ नहीं है जैसे कि जो हमारे धर्मको माने सो आस्तिक जो हमारे धर्मको न माने सो नास्तिक । ऐसी बात नहीं है किन्तु पदार्थ जैसा है वैसा मान ले सो आस्तिक और उसके विपरीत माने सो नास्तिक । अब प्रश्न यह आता कि हर एक लोग कहते हैं कि हम जो कहते हैं वही वस्तु स्वरूप है । तब उसका युक्तियोंसे विश्लेषण होता है और वह विश्लेषण करना एक दर्शन शास्त्र है । द्रव्यानुयोगके दो विभाग हैं—एक दार्शनिक विभाग और एक आध्यात्मिक विभाग । इन दोनोंका परस्परमें अविनाभाव बनाना चाहिये एक विशुद्ध जानकारी करनेके लिये कि तत्त्वका स्वरूप क्या है । दर्शन शास्त्र के बिना हम किसी वस्तुका यथार्थ अवगमन न कर पायेंगे इस कारण इसमें भी हमारा प्रवेश रहना चाहिये ।

ज्ञानकी भूतसे अभिव्यक्ति माननेपर भी ज्ञानकी विविक्तता यहाँ युक्तियों द्वारा आत्मा का अस्तित्व सिद्ध किया जा रहा है । जो यह कहा है चारुवाक जनोने कि क्या है यह चैतन्य शरीर इन्द्रिय विषय और मनका गुण । यही है पृथ्वी आदिक भूत समुदाय, अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इनका जहाँ समागम हुआ तो उससे शरीर, इन्द्रिया, विषय और सज्ञा इनकी अभिव्यक्ति हुई और उनसे फिर चैतन्य की अर्थात् ज्ञानकी अभिव्यक्ति होती है । जैसे कोदो महवा आदिक कुछ पदार्थ ऐस होते हैं कि जिन्हें पीसे जाये, सडाते जायें तो उनसे एक मदिराको अभिव्यक्ति हो जाती है इसी प्रकार इन पृथ्वी आदिक भूतसे चैतन्यकी अभिव्यक्ति होती है, ऐसा कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि प्रथम तो यह निरख ले, हुई अभिव्यक्ति, पर जो अभिव्यक्ति हुई है वह तो ज्ञान दर्शन रूप है ना, चैतन्य स्वरूप है ना । इतना तो मानोगे कि कुछ विलक्षण चीज बनी है तो लो अभिव्यक्तिकी बात तो पीछे करेंगे । इतना तो निर्णय हो ही गया कि शरीर विपरीत लक्षण वाला है और चैतन्य विपरीत लक्षण वाला है दोनोंकी जाति एक नहीं है ।

कार्यकी विजातीय पदार्थसे अभिव्यक्तिका अभाव—अब अभिव्यक्तिकी बात सुनो । इसीके समर्थनमें चारुवाक सिद्धान्तमें यह बताया है कि तत्त्व तो ४ हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु । इनका जब मेल बनता है तो शरीर इन्द्रिय, विषय, मन इनकी अभिव्यक्ति होती है और उनसे फिर चैतन्य प्रकट होता है, ऐसा जो तुम्हारा कहना है सो खेदकी बात तो यह है कि ये ही चारुवाकजन जब एक दर्शनका निराकरण कर रहे थे जो कि आकाशसे शब्दकी उत्पत्ति मानते हैं । तो उन्हें यह

दोष दिया था कि आकाश अनूर्त है, शब्द मूर्त है। तो अनूर्तसे मूर्त कैसे प्रकट हो सकता है ? यह बात यहाँ भूल गये, उन्हें यह ध्यान नहीं रहा कि पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये तो हैं अचेतन, अचेतनसे चेतन कैसे बन उठेगा ? जो जिससे विलक्षण धर्म वाला है वह उससे उत्पन्न नहीं हुआ करता।

सद्रूप चैतन्यकी अभिव्यक्तिमे चैतन्यकी अनाद्यनन्तकी सिद्धि—
हे आत्मत्वप्रतिषेधक जनो ! मान लो तुम्हारा ही कहना थोड़ी देरको मान लिया जाय कि इन चार भूतोसे ज्ञानकी अभिव्यक्ति होती है। तो अभिव्यक्तिका अर्थ है निरावरण होना। जैसे कोई चीज थी और उसपर कोई कपडा पडा हो और कपडा अलग कर दिया जाय तो चीज दिखने लगनी, प्रकट हो जाती। इसी प्रकार चैतन्य इस ही भूतमे था। वे मिल गए तो उससे चैतन्य प्रकट हो गया। ऐसा कदाचित् मान लिया जाय तो यह बतलावो कि चैतन्य पहिलेसे था या नहीं था ? या सत् असत् रूप था ? तीनमेसे क्या बात थी ? क्या उन पृथ्वी, जल आदिकमे यह ज्ञान पहिलेमे था ? और वही ज्ञान अब प्रकट हुआ है ? क्या ऐसा है ? अथवा चैतन्य पदार्थ नहीं था और अब प्रकट हो गया है ? कौन सा विकल्प इष्ट है ? यदि कहे कि चैतन्य पहिलेसे था और अब मिल-जुल जानेपर उसमेसे चैतन्य प्रकट हो गया तो चैतन्य अनादि अनन्त सिद्ध हो जायगा। पहिले था और जो था वह कभी मिटता नहीं। तो यो चैतन्य अनादि अनन्त हो गया। तब जो ऐसा कहा कि जैसे कुछ पदार्थ मिलकर एक विजली उत्पन्न कर लेते हैं इसी तरह ये पृथ्वी आदिक मिल जाते हैं तो वह ज्ञान विद्युत् बनता है। यह बात तो नहीं रही क्योंकि वह ज्ञान और चैतन्य पहिलेसे था। और जब था तो हमेशा ही उसकी अभिव्यक्ति रही किसी न किसी रूपमे। सो यह बात तो तथ्यकी है, पूर्वभवमे ऐसा शरीर बना तो चैतन्य है अब अगले भवमे ऐसा शरीर बना तो चैतन्य है अब अगले भवमे अन्य शरीर बनेगा, वहाँ चैतन्य है तो सत् की अभिव्यक्ति हुई है वह इस दिशामे ठीक है कि हाँ वह सत् है और स्वरूप मात्र है और भिन्न-भिन्न शरीरोमें इसकी प्रकटता होती रहती है। तब फिर परलोकका जो अभाव बतलाते वह भी नहीं रहा, परलोक भी हो गया।

सद्रूप आत्माके अनिर्णयमे सकटोका बोध—चारुवाकका तो यह सिद्धान्त है कि परलोक कोई चीज नहीं। यह ज्ञान भूतोके मेलसे बन गया है तो इम ज्ञानका दुखी क्यों करते ? जैसा मनमे आये वैसे रहो, भोगो, खावो, पियो। कष्ट क्यों देते ? यह उनका मतव्य है, लेकिन आत्मा तो, चैतन्य तो सर्वदा सत् हो गया, तो किसी न किसी पर्यायमे वह सदा रहा है और सदा रहेगा, तो इससे पहिले भी परलोक था और आज जिस भवमे है उससे आगे परलोक होगा हम आत्मा हैं, चैतन्य स्वरूप है, सदा रहने वाले हैं। हम आप सबको दुख अनिष्ट है कोई भी प्राणी दुखी नहीं चाहता। तब सुख शान्तिका यत्न करना चाहिए यह सबके चित्तमे हैं, पर शान्तिका

उपाय क्या है इसका निर्णय न होनेसे जो मनमें आया उभी उपायको करते हैं शान्ति पानेके लिये ।

जगतके स्वरूपके यथार्थ निर्णयकी आवश्यकता - देखिये—प्रथम तो मोंट रूपमें इस जगतका और शरीरका स्वरूप समझमें रहना चाहिए । यह सारा जगत चार-अचर पदार्थोंका समुदाय चेतन और अचेतन पदार्थोंका यह समुदाय हमसे न्यारा है । हम न किसीका कुछ परिणामन कर सकते हैं न कोई दूसरा पदार्थ मेरा परिणामन करता है । मैं अपने आपमें ही उत्पाद व्यय घो य किया करता हूँ । भले ही परिणामन में परका निमित्त रहता है, पर परिणामन प्रत्येक पदार्थका अपने आपमें अपनी अकेली वृत्तिसे ही हुआ करता है । तब मेरा शरण कौन है इस दुनि में ? मैं किसकी शरण पकडू । जिसको दिलमें बसाऊँ किसको अपना कल्याण कारी मानू, जगतमें ऐसा कोई पदार्थ नहीं है, एक तो यह बात चित्तमें रहना चाहिए अब दूसरी बात सुनिये ।

शरीरके यथार्थ स्वरूपके निर्णयकी आवश्यकता—जिस शरीरसे हमारा सम्बन्ध है, अनुगम बन रहा है वह शरीर भी क्या वस्तु है ? मैं आत्मा एक शाश्वत पदार्थ हूँ और इस शरीरका मूलभूत परमाणु, परमाणु भी शाश्वत पदार्थ है । मैं चेतन हूँ, ये समस्त पदार्थ अचेतन हैं और इन अणुवोंका जो कुछ इस शरीर आकार रूप ढाँचा बनता है, यह एक है, मायारूप है, वास्तविक नहीं है, विच्छुड जायगा, और फिर जो कुछ भी मायारूप बना वह भी बड़ा धिनावारूप है मैं चौकी दरी आदिक पदार्थ जो स्थावर जीवोंका शरीर है वे भी पिण्डरूप हैं, मायारूप है, उनमें मैं भज्जा खून पीप आदिक नहीं है । जिस शरीरमें बड़ा अहकार किया जा रहा है वह राख खिचर मलपूरित पैली है । तो इस अपवित्र शरीरका स्वरूप और इस जगतके मायामयी पदार्थोंका स्वरूप समझमें आये तो चित्तमें ईमानदारीके साथ धर्मपालनकी बात आ सकती है । अन्यथा धर्मपालनके लिये क्रियाएँ भी करते जायें लेकिन मोह न छूटेगा, पर्याय बुद्धि न छूटेगी । ऐसा पक्का निर्णय हो कि यहाँ कोई मेरा शरण नहीं है, सो मैं सबप्रकार गुप्त रहकर अपने आपमें धर्म साधना करूँगा और सर्व सङ्कटोंसे मुक्ति पाऊँगा ऐसी भावना तत्त्वज्ञानीकी बनती है ।

ज्ञानके सर्वथा सत् और सर्वथा असत् का निराकरण—नास्तिक लोग आत्माका अस्तित्व नहीं मानते, उनके सतथमें पृथ्वी, जल अग्नि, वायु इन चार भूत पदार्थोंसे चैनन्य के ज्ञानकी अभिव्यक्ति होती है । उनसे पूछा जा रहा है कि इस शरीरसे जो एक ज्ञान त्रिजलीकी उत्पत्ति माना है तो वह ज्ञान विद्युत् क्या पहिलेसे सत् था या न था । यदि पहिलेसे सत् था तो वह अनादि अनन्त सिद्ध हो गया यदि वह पहिलेसे सत् न था तो इसका अर्थ यह है कि वह नया उत्पन्न हुआ है फिर व्यक्ति क्यों मानते हो ? जो सर्वथा असत् है, पहिले न था, उसकी न अभिव्यक्ति होती है और न उत्पत्ति होती है, अतएव इस ज्ञानको न तो तुम सर्वथा सत् बता सकते हो, क्योंकि सत् बताने

मदिराकी शक्ति तो है और व्याप्ति हुई है किसी प्रयोग विशेषसे । अनेकान्तके माने बिना तो तुम अपना दृष्टान्त भी सिद्ध नहीं कर सकते । समस्त पदार्थ जगतमें जो कुछ हैं वे द्रव्यदृष्टिमें सन् रूप है और पर्यायदृष्टिमें असत् रूप है । और जब अमिव्यक्ति होती है तो पर्यायदृष्टिसे भी मत् वन जाता है, वह और कुछ नहीं है । जो एक पदार्थ है कुछ भी हो उसकी ही नाना अवस्थायें बनाती चली जाती है । आत्मा स्वतन्त्र एक पदार्थ है, उस हीमें य सब बातें बीती जा रही है ।

ज्ञानमयताके अनुभवका फल हम ज्ञानमात्र है । सभी लोग अपने आपमें उस-उस प्रकारका अनुभव किये जा रहे हैं, पर यथार्थ रूपसे उसका अनुभव कर लिया जाय तो ससारके समस्त सकट इसके दूर हो सकते हैं । इस जीवने शान्तिके लिये अनेक उद्यम किया । कहीं कहीं नहीं दौड़ा भागा, क्या क्या इसने परिणामियाँ नहीं की किन्तु एक अपने आपमें जो सुगम और सहज है ऐसी वृत्ति नहीं बनाया । यथार्थरूपमें जो मैं हूँ उसको उस रूपसे नहीं अनुभवा । इतनी बात न कर सकनेके कारण यह प्राणी नाना प्रकारके शरीरोंमें बँधता चला जा रहा है । कभी पेड़ हुआ कभी पृथ्वी हुआ, कभी कीट हुआ कभी पशु हुआ, कभी मनुष्य बना, तो जिस भवमें यह जीव पहुँचा उस ही भवके साधनमें, उस ही भवके शरीरमें इसने अपने आपको माना कि यह मैं हूँ । क्या हूँ अन्तरमें निरखिये और फिर कुछ बाहरमें देखिये सारा यह लोक सपूह सारा यह पदार्थस्वरूप इसमें क्या हमारा है । यहाँके घन वैभव इज्जत पोषीशन भेरे कुछ नहीं है इन बाहरी चीजोंको अपनापनकी मान्यता करनेसे ही यह ससारका भटकना बनता चला जा रहा है ।

परकी इष्ट अनिष्ट कल्पना ही दुःखका हेतु — किसीको इष्ट माना किसीको अनिष्ट माना, इष्ट अनिष्ट बुद्धिसे अपने आपका यह सब कुछ हाल हो रहा है । अरे जितने भी क्लेश होते हैं वे अपने भावोंसे होते हैं, जितने भी आनन्द होते हैं वे अपने भावोंसे होते हैं । मूलमें एक यही भूल कर ली कि मेरा सुख दुःख आदिक सब घरके इन चार जीवोंपर निर्भर है । इसी भूलके कारण इस जीवको बहुतसे क्लेश सहने पड़ रहे हैं । सभी लोग जानते हैं कि सिंहको और कुत्ताको । कुत्ता बड़ा उपकारी जानवर है सिंहकी अपेक्षा । रोटीके दो टुकड़ोंमें ही वह अपने मालिककी पूरी नौकरी बजाता है । जितनी सेवा एक पहरेदार नहीं कर सकता है उतनी सेवा कुत्ता करता है । किसी अपरिचित व्यक्तिको वह आने नहीं देता । अब तो ऐसा भी होने लगा है कि कुत्ते चोरोका भी पता लगा लेते हैं । तो कितना उपकारी जीव है कुत्ता ? और, एक सिंह को देखो—वह किसीका कुछ उपकार भी करता है क्या ? वह तो महा अनुपकारी है, दुष्ट है, हिंसक है । लेकिन किसी सभामें किसीको कह दिया जाय कि इन साहवका क्या कहना है, यह बड़े उपकारी हैं, यह तो कुत्तेके समान हैं । अरे प्रशंसा ही तो की । कुत्ता उपकारी जीव है और उसकी उपमा दी गई है भाई साहवको, पर भाई साहव

भी अच्छा न मानेंगे और सुनने वालोको भी अच्छा न लगेगा । और, अगर यह कह दिया जाय कि अमुक भाई तो सिंहके समान है, तो कहा तो बुरा है जैसा दुष्ट हिंसक निर्दय, अनुपकारी सिंह होता है ऐसे ही यह भाई साहब है । कहा तो यह है पर भाई साहब यह बात सुनकर बड़े खुश हो जाते हैं और सुनने वाले लोग भी खुश हो जाते हैं । यह फर्क कैसे आया ? यह फर्क दृष्टिका है ।

बहिरात्मा अन्तरात्माके चिन्ह—एक बहिरात्मा और एक अन्तरात्माकी उपमाका सूचक है यह दृष्टान्त । मुकाबलेका कुत्तेकी दंष्ट्रि एक ऐसी बुरी है जिसके कारण उसमे सँकडो गुण होनेपर भी उन गुणोसे कुत्तेकी कोई प्रशंसा नहीं होती । वह अवगुण क्या है ? लोकव्यवहारमे तो यह कहलो कि वह अपनी जातिके अन्य कुत्तोको देखकर भोकता है हम यहाँ परमार्थकी बात कह रहे हैं—कुत्तेमे एक निमित्त दृष्टिकी मुख्यताका अवगुण है । उसे कोई लाठी मारे तो वह लाठी मारने वालेपर नहीं हमला करता है, वह तो समझता है कि इस लाठीने मुझे हैरान किया सो वह लाठीको चबाता है किन्तु सिंहमे यह निमित्त दृष्टिकी मुख्यता नहीं है । वह मारने वाले की बन्दूक लाठी आदिको छोड़ देता है, सीधे उस मारने वालेपर दूट पडता है । वह जानता है कि मुझे मारने वाला यह मनुष्य है । तो यह अन्तर है ज्ञानका और अज्ञान का । ऐसे ही भीतरकी दृष्टिमे ज्ञानी और अज्ञानीमे अन्तर है । अज्ञानी तो सोचता है कि मुझे तो अमुक भाईने दु खी किया । पर ज्ञानी सोचता है कि कोई भी मुझे दु खी नहीं बनता, मैं स्वयं उस प्रकारका परिणाम बनाकर दु खी हो जाता हूँ । देखिये एक निमित्त उपादानकी ये सब बातें है पर एक रुचिका फर्क है, शुद्ध दृष्टिका फर्क है । जब कोई बात सिद्ध करे तो वहाँ अनेकान्तसे सभी प्रकारका प्रतिपादन होना चाहिए, किन्तु जहाँ एक आत्महितके लिये कोई योग बनाता है वहाँ उपादानकी रुचि और आत्मतत्त्व का अवलोकन और अध्यात्म विवरण मनन ये मुख्य होना चाहिए । मैं आत्मा हूँ, शान्ति चाहता है और शान्तिके लिये हमने नाना प्रकारके उद्यम किया है पर उन सब उद्यमोसे इस आत्माको शान्ति प्राप्त नहीं हो सकी । सब कुछ इसने किया पर एक कार्य नहीं किया जो खुद है सही रूपमे गसे मान न सका और शेष अनेक बातें कर डाली पर लाभ नहीं हुआ ।

ज्ञानका आधार मात्र चैतन्य—यह ज्ञान चैतन्य शरीरसे उत्पन्न नहीं होता किन्तु इसके आधारभूत चैतन्य पदार्थ है । इसके खिलाफ चास्वाक लोग मानते हैं कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चार तो तत्त्व हैं और उनका समुदाय होनेपर शरीर इन्द्रिय विषय, मन, ये बन जाते हैं । और फिर इनसे चैतन्य ज्ञान उत्पन्न होता है । अच्छा यह मतलावो कि जो ज्ञान उत्पन्न होता है चैतन्य बना है वह चैतन्यके बननेसे ये पदार्थ उपादान कारण हैं या सहकारी कारण हैं ? ज्ञानकी उत्पत्ति होनेमे यह शरीर उपादान कारण है अथवा सहकारी कारण है कोई भी वस्तु उत्पन्न होती है तो

से कपडेकी उत्पत्ति होने देखा है किसीने ? मिट्टीसे मिट्टीकी ही पर्यायोक्ता उत्पाद हुआ करता है । यहाँ यदि यह कहोगे कि ये पुद्गल भी सत् हैं और जीव भी सत् हैं । तो सत्त्वकी दृष्टिसे दोनों एक जातिके हैं, गए तत्र फिर शरीरसे जीवकी उत्पत्तिमें क्या विरोध है ? यो केवल सत्त्वकी दृष्टिसे सजातीय मानकर उपादान उपादेय बनानेका यत्न किया तो फिर ये पृथ्वी आदिक चारों भी न रहेंगे । ये भी सब सत् हैं । किसीसे कुछ उत्पन्न हो जाय तो पृथ्वी जन आदिक चार चीजें नहीं रही । यों तो सारा विश्व एक कल्पनामात्र रह जायगा । शरीर न्यारा है, जीव न्यारा है एसा ही निर्णय रखना चाहिए । देखिए ! कौसी कौमी कुयोनियोमे जन्म ले लेकर आज इस हितकारी मनुष्य पर्यायमें आये हैं और जहाँ जैन शासनका धर्मका, धर्मात्माओका सम्बन्ध भी मिला हुआ है ऐमे इन पवित्र शक्तियोंको नास्तिकतामे ही विताया जाय, कपायोकी पूर्तिमे ही कल्पनाओ कल्पनाओमे ही समय गवा दिया तो इससे और अधिक अनर्थकी बात क्या होगी ?

आत्मामे ज्ञानके सर्वथा अभावको असिद्धि अपने आत्माको निरखो और उस रूपमे निरखिये कि यह आत्मा एक चैतन्यभवाशमात्र है । आत्माकी सिद्धिमे और भी सुनिये । प्राणीका यह आद्य चैतन्यके उपादान पूर्वक होता है कथोक चैतन्य की पर्याय है । यहाँ यो समझिये कि जिम जन्मके बाद जो हमारा जिन्दगी भर ज्ञान चलता रहता है वह ज्ञान-ज्ञानपूर्वक चल रहा है । इस ज्ञानसे पहिले क्या ? उससे पहिले भी ज्ञान । तो जहाँ हमारे जीवनके ये सारे ज्ञान ये सब चैतन्यकी परिणतियाँ चैतन्यकी परिणतियाँ पूर्वक चल रही हैं तो ऐसे ही यह समझना कि इस जन्ममे सब से पहिली बात जो चैतन्य हुआ अर्थात् जन्म समयमे जो चेतना आयी है वह चेतना भी चैतन्य ही पूर्वक है । जैसे कि हमारे जीवनके और चैतन्य उसके पहिले चैतन्यपूर्वक है इसी प्रकार वह पहिले भी चैतन्य पहिले चैतन्यपूर्वक है अर्थात् पूर्वभवमे भी यह चैतन्य था, उस चैतन्यका ही यहाँ अवतार हुआ है । इससे पूर्वभवकी सिद्धि होगी है । जब हमारा इस समयका ज्ञान इससे पहिलेके ज्ञानपूर्वक है, इस ज्ञानके अन्वयमे इस ज्ञान की एक कलात्मक लैनमे जब ज्ञान ही ज्ञान था तो सबसे पहिले पूरा हुआ जो ज्ञान है वह भी ज्ञान पूर्वक ही रहा, और वह ज्ञान था पूर्वभवमे । इसी प्रकार जब हमारा इस समयका ज्ञान आगेका ज्ञान उत्पन्न कर देता है तो वर्तमान ज्ञान भविष्य ज्ञानकी संतान को बनाता है तो समझ लीजिये कि इस भवका जो अन्तिम ज्ञान होगा मरण समय का ज्ञान होगा वह भी आगेके ज्ञानका बनाया हुआ ही रहेगा । इससे होती है आगेके लोककी सिद्धि । यह आत्माके भवसे पहिले भी था और इस भवके बाद भी होगा । यह एक सद्भूत पदार्थ है इसका विनास नहीं होता । रहेगा यह । और रहेगा तो क्या हम इसी प्रकार दुखमे ही मरा करेंगे ? यह इष्ट है क्या ? जैसे वर्तमानमे आकुलताएँ भोगते हैं, राग बढ़ाकर मोह बढ़ाकर पर वस्तुको अपनाकर जो हम आकुलताएँ भोगते हैं और उसीमे चतुराई समझते हैं । यह अपना ही तो घर है । यह सब कुछ तो करना

ही चाहिए। इसीसे लोकमे हमारी इज्जत है, बँडप्पन है, भले कहलाते है। इसीसे हमको लोग भरा पूरा और महान समझते हैं ऐसी अपनी चतुराई भी समझते है क्या ऐसी गदी चतुराई बनाये रहना और आकुलताएँ भोगते रहना यह तुम्हे इष्ट है क्या ?

आत्माके एकत्वकी ही सिद्धि लालच करके लाभ क्या मिलेगा ? रहेगा तो यह आत्मा एक अकेलाका ही अकेला। मायाचार करके सिद्धि क्या होगी ? यह तो अकेला ही अकेला रहेगा इसमे क्या बात और ला सकेंगे ? यो मान किस बातका करना। यह तो एक अमूर्त चैतन्य पदार्थ है, इसको तो कोई जानता भी नहीं, मानता भी नहीं। किसका यहाँ क्या करना ? घमड किस बानका ? क्रोध किसपर करना ? किसीने मुझे देखा है क्या ? कोई मेरेको गाली दे भी सकता है क्या ? मुझे समझा ही नहीं तो वह मुझे गालियाँ क्या दे सकेगा ? कोई मुझे जानता ही नहीं तो मेरी प्रशंसा अथवा निन्दा किया कर सकेगा। जब यह उपयोग हमारे आघारभूत आत्मप्रभु के निकट बैठता है, रहता है तो लोकमे फिर इसे कोई आपत्ति नहीं रह पाती। बडे सब ट दिखते हैं जब बाहर आँखे खोलते है। कुछ सकटसे भी है और उनसे कोई गुण मान लिया जाता है, पर जहाँ इन चर्म-चक्षुषोको बन्द किया, इन इन्द्रिय और मनकी वृत्तियो बन्द किया, वहाँ केवल अपने आपमे अपना ज्ञानप्रकाश और आनन्द ही अनुभवमे आता है। इस चेतनका उपादान कारण चेतन हैं जैसे कि जिन्दगीके इन अनन्तान्त चेतनोकी परिणतियोका उपादान पूव चैतन्य है और कार्य अगला चैतन्य है इसी प्रकार जो चैतन्यकी आदि है मे चेतता जायगा वह कुछ नया सत् नहीं बन गया, और जो अन्तिम चैतन्य होगा, मरण समयका चैतन्य परिणामन होगा वह अगले परिणामनको करेगा। यो चैतन्य भूतसे उत्पन्न नहीं होता, उसका आघारभूत आत्मा है। और आत्मामे ही ज्ञानप्रकाश जगता है। शरीरमे ही आत्मा मानने वाले तो अनन्त जीव हैं। ये चारुवाक लोग जरा युक्तिया देकर तर्कसे सिद्ध करना चाहते हैं तो इसे कैसे बोला कि ये दार्शनिक हैं, ऋषि लोग हैं। चाहे आत्माके खण्डनका सिद्धान्त बनाये पर जो एकेन्द्रियसे लेकर सज्ञो षड्चेन्द्रिय तक पडे है वे और क्या काम कर रहे हैं ? वे सब प्रेक्विकल चारुवाकके सिद्धान्तका समर्थन कर रहे हैं उन कीडा मकोडोके जिह्वा नहीं, वचन नहीं मन नहीं ये वचनोसे कुछ समर्थन नहीं कर पा रहे हैं। कुछ ही बिरले तत्त्वज्ञानियोको छोडकर सभी जीव इस शरीरको ही यह मैं हूँ ऐसा अनुभव कर रहे हैं, और, विवाद भगडे भी लोकमे काहेके हैं ? परेशानी चिन्ताएँ भी लोकमे और किस बातकी हैं ? शरीरमे यह मैं हूँ ऐसा अनुभव करनेकी सारी परेशानियाँ हैं बडे बडे व्यापार, बडे बडे कष्ट अथवा लोकमे नेतागिरी आदिक अनेक प्रकारके श्रम उठाना आदि सब करनेका मूल आघार यही है कि इस शरीरको उन्होने मान लिया कि यही मैं हूँ। एसी ही बुद्धि बना लेनेसे सब कष्ट भोगने पड रहे हैं।

आत्माका उपादान चेतनता— यह भूतपिण्ड चैतन्यका उपादान कारण

नहीं है । यदि कहो कि सहकारी कारण है चलो मान लिया कि हमारे ज्ञानका हमारे चैतन्यका यह शरीर सहकारी कारण है तब उपादान कारण तो कुछ बताना होगा । वह तो हमसे भिन्न है ना, क्योंकि बिना उपादानके तो कुछ जगतमें पाया ही नहीं जाता । जो उपादान है वही आत्मा है ; शायद यह कहो कि अनेक चीजें ऐसी बन गईं कि जिनका आधार कुछ नहीं है और पाई जाती हैं—जैसे शब्द । शब्दका कोई उपादान कारण हो तो जरा पकड़कर बतलावो, हमारे हाथपर रख दो । शब्दका उपादान कारण यह है और यह जो विजली है उसका उपादान कारण क्या ? मेघ होते हैं और उनमें विजली चमकती है, उ । विजलीका उपादान कारण क्या कुछ भी नहीं ? और होता जरूर है । तो बिना उपादानके कुछ बातें पायी जाती हैं, तो ऐसा भी यह चैतन्य है, इसका भी उपादान कुछ नहीं है और पाया जाता है । ऐसा चाख्वाक लोग अपना पक्ष रखते हैं । उनके समाधानमें कह रहे हैं कि शब्द और विजली आदिकमें भी उपादान कारण है क्योंकि वह कार्य है । जो जो कार्य होते हैं उनका उपादान कारण अवश्य होता है । जैसे कपड़ेका उपादान कारण क्या है ? वह ततु डोरा । घड़ेका उपादान कारण क्या है ? मिट्टी । तो शब्द भी कोई कार्य है जो पहिले न था, आगे भी न रहे और वर्तमानमें हो रहा हो वे सब कार्य ही तो हैं । तो कार्य जितने होते हैं उन सबका उपादान कारण होता है ।

उपादानकारणके अनुसार कार्यनिर्माण दर्शनका उपादान कारण शब्द परिणतिके सदृश्य जो शब्द वर्णगणों हैं वे हैं और विजली आदिकका उपादान कारण जिन परमाणुबोमें वह चमक जगी है वह परमाणु उपादान कारण है । उपादान कारण बिना कोई भी कार्य नहीं होता । तो यह चेतन है और इसका सहकारीकारण मान लिया गया शरीर, तो उपादान कारण तो कुछ कहा । वही तो आत्मा है जिसे उपादान बतावेंगे । यदि यह कहो कि शरीरसे ही हम चेतनकी उत्पत्ति मान लेगे क्योंकि देखा जाना है कि गोबरसे बिच्छू उत्पन्न हो जाते हैं । कभी कभी कूड़ा वर्गैरह पड़ा हो किन्हीं इंटोके नीचे तो उसमें बिच्छू उत्पन्न हो जाते हैं । तो जब इन भौतिक पदार्थोंमें ये उत्पन्न होते देखे जा रहे हैं तो अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति हो गई, इसमें क्या तुम दोष देते हो ? उत्तरमें कहते हैं कि वह भी तो एक जैसा सिद्ध किया जा रहा है, उस घटनाकी ही तो बात है । वहाँ भी वह जो बिच्छू चेतन है वह ग बर मिट्टी कूड़ा आदिसे उत्पन्न नहीं हुआ और जो शरीर बन गया उस भी उत्पन्न नहीं हुआ । वह चेतन तो चेतनपूर्वक ही होता है । बिच्छू आदिकका शरीर अचेतन है, वह अचेतन शरीर गोबर आदिकसे उत्पन्न हो जाय, पर उसका जो चैतन्य परिणामन है वह पूर्ण परिणामनसे ही होता है । जो बात अभी कही गयी थी वह इस प्रसङ्गमें भी घटा लेना चाहिए । अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति नहीं होती । कितनी तीव्र वासना है लोगोंके चित्तमें । शरीरसे न्यारा यह मैं कुछ हूँ ऐसी दृष्टि करनेकी भी उन्हें फुरसत नहीं है अथवा इस और कुछ भी दृष्टि नहीं जाती । और, इसी कारण जो कुछ हो रहा

है हो रहा था, होवेगा वह सब यही तो है, जन्म-मरण मुक्त-दुःख ये सब सगे चले जा रहे हैं। अथवा शरीरसे उत्पन्न हंता है चैतन्य अथवा कुछ अलग वस्तु है चैतन्य इसकी भी कथा छोड़ दो, पर है तो ना, इस समय चैतन्य । उम चैतन्यको शान्ति किस प्रकार मिले, इसका निर्णय भर करते जाइये । अन्य बातोंको छोड़ कर दीजिए, तो निर्णय य ' मिलेगा और अनुभव यह कहेगा कि जब यह चेतन अचेतनकी दृष्टिसे चैतन्यरूपसे बना रहता है उस समय से लोकमे कोई आकुलता नहीं होती ।

परमे एकत्व बुद्धि ही दुःखका हेतु जब अपने आपके चैतन्यभावको छोड़ कर दृष्टिमे न लेकर बाहरी पदार्थोंको अपनाया जाता है वहाँ इसे आकुलता हो जाती हैं । इस प्रकरणमे चारुवाक अपना पक्ष रख रहा है कि हम तो यह मानते हैं कि जन्म समयमे जो चैतन्य जगा है वह तो नया नया जगा है उसमे पहिले चैतन्य न था । और उसके बाद जिन्दगीभर जो अनगिनते चैतन्य परिणतियाँ चल रही हैं वे चैतन्यपूर्वक हैं । जैसे वनमे वृक्षोंके परस्परमे रगडनेसे अग्नि पैदा हो जाती है वह अग्नि तो विना अग्निके उत्पन्न हुई है और उसके बाद फिर अग्निका जितना प्रसार होगा वह सब अग्नि प्रयोग होगा । अग्निसे अग्नि जलेगी यो ही प्रथम जो चैतन्य है वह शरीराकार रूप भूतपिण्डोंसे उत्पन्न हुआ वह चैतन्यसे उत्पन्न नहीं हुआ और इसके बाद फिर जितनी चैतन्यकी परिणतियाँ चलेंगी, जानकारी चलेंगी वे चैतन्यपूर्वक चलेंगी । यह भी एक उनका मनोरथ ही है, अपने आपका समभावामात्र है । चम्तुत पहिली बार भी जो वहाँ अग्नि उत्पन्न हुई है वह भी विना उपादानके नहीं हुई । ये जितने पिण्ड-रूप पदार्थ हैं पृथ्वी पत्थर जिनके रगडनेसे अग्नि उत्पन्न हुई है ये सभी पदार्थ पुद्गल है और अग्निका काय भी पुद्गल है । उन पुद्गलोंसे पुद्गलको पर्यायोका जैसा सहकारी कारण हो, जैसी उनकी वृत्ति हो उस तरह उत्पन्न होती रहती है । अग्निकी शक्ति इन पदार्थोंमे और इन वाँसोंमे बराबर है, कही एक नई चीज नहीं बन गई । अग्निको युष्मा देने वाला जज होता है और उस जलमे भी अग्निकी शक्ति पडी है । यह तो पुद्गल है पुद्गलसे पुद्गलकी हर प्रकारकी सृष्टि बन सकती है । समुद्रसे भी कभी अग्नि निकलती है जिसे बडवानल कहते हैं । जलके रगडनेसे वह अग्नि हुई है ना । तो पुद्गलसे पुद्गलकी वृत्तियाँ बन जाये वहाँ यह समझना कि उनका उपादान था । तो वह चेतन एक है ।

पृथ्वी जल आदि चतुष्टयकी पुद्गलसे पृथक्त्वकी अस्तित्व - पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये वास्तवमे चार तत्त्व नहीं हैं । तो पुद्गलसे पुद्गलकी बात बनती है और जीवसे जीवकी बात बनती है । यह चेतन चेतनपूर्वक होता है और ये समग्र रूप, रस, गंध, स्पर्श, अग्नि क्या है ? वह स्पर्श ही तो है, यह पुद्गल पूर्वक होता है, आत्माका अस्तित्व है और एक अह अहके प्रत्ययसे जाना जाता है । सब लोग कुछ जान रहे हैं, जानना चाहते हैं, जाननेका यत्न करते हैं, वह सब कैसे हो रहा है ?

जिसमें वह जाननवृत्ति जग रही हो वही तो चैतन्य है, वही तो आत्मा है। उस आत्मामें यहचित्त वितर्क उत्पन्न होता है। जैसे बहुत बार पत्थरमें या बाँसमें जो अग्निका आविर्भाव होता है वह तिरोहितरूपसे उन पदार्थोंमें था और फिर उनसे अग्नि उत्पन्न हुई है इसी प्रकार गर्भमें जो जीव आया है वह चैतन्य भी तिरोहित चैतन्य पूर्वक था हम नहीं जानते। यहाँ आया है कोई चैतन्य। उत्पन्न होता है कोई मनुष्य तो यहाँ आया तो है किन्तु वह तिरोहित रूपसे। यहाँ न था कहीं अन्यत्र था, कहीं से आया, गुप्त ढङ्गसे आया, इस प्रकारसे आया मगर था पहिले अवश्य। जैसे इस अग्निकी शक्ति पत्थरमें पहिलेसे तिरोहितरूपसे थी, अब प्रकट हुई है इसी प्रकार यह आत्मा भी कहीं भी हो, पर तिरोहितरूपसे था और गुप्त ढङ्गसे आकर यह प्रकट हुआ है, यह शरीरसे ही नहीं बन गया, शरीर प्रथक है और यह में आत्मा प्रथक है।

आत्मासे ही आत्मवृत्तियोंका प्रादुर्भाव - आत्माकी आत्माके ढङ्गसे वृत्तियाँ जगती हैं। सुख हो, दुःख हो, ज्ञान हो, दर्शन हा ये वृत्तियाँ आत्मामें जगती हैं और रूप, रस, गन्ध, स्पर्शमें इनके सचयमें जो वृत्तियाँ होती हैं वे सब शरीरकी वृत्तियाँ होती हैं। अब यह बात एक मोहमें है कि शरीरकी कुछ वृत्ति बने तो उसमें आत्मा ऐसा स्वीकार करता कि यह मेरी स्थिति है, मेरा परिणामन है, यह बात एक मोह रागकी रही, पर वहाँ भी जो मोह बना, राग बना वह तो आत्माकी परिणति है। पर शरीर कर्म हो या शरीरमें फोडाके रूपसे कुछ पुद्गल स्कन्ध उठ गए ये आत्मा की परिणतियाँ नहीं है। यद्यपि शिरमें वेदना होती है तो शिरको मलते हैं, शिरकी नसोंको दबाते हैं। ऐसा करते हैं तब भी वेदना शिरमें नहीं है, पीडाका अनुभव जानकारी अथवा उसरूप अनुभूति ये चेतनमें हो रहे हैं, फिर लोग शिरमें क्यों दबाते हैं? यो कि उस वेदनाका एक सहकारी कारण, एक आश्रयभूत कारण शिरकी नसोंकी परिणतियाँ हैं। तो निमित्त अथवा आश्रयभूत होनेसे यह दृष्टि जाती है पर शिरका काम शिरमें है और जो वेदना होती है उसका अनुभव आत्मामें है। आत्मा प्रथक् वस्तु है और वह मैं हूँ। मुझे आत्महित करना चाहिए ऐसी दृष्टि बनायें, शरीरको आत्मारूप अनुभव न करें।

मूलतत्त्व प्रतिषेधकके वस्तुस्वरूपकी अनुपलब्धि - मूलतत्त्वका प्रतिषेध करने वाले चारवाक सिद्धान्तमें यह कहा जा रहा है कि चैतन्य आत्मा जीव कुछ नहीं है। जो चैतन्य मालूम पड़ता है वह सब इस पृथ्वी, जल, अग्नि वायुके संयोगसे एक प्रभाव बना है। और उस प्रभावके साथ फिर उत्तरोत्तर जितनी चैतन्य वृत्तियाँ बनती है वे यद्यपि चैतन्य पूर्वक बन रही हैं, लेकिन सबसे पहिले जन्मते ही अथवा गर्भमें ही जब शुरूमें ज्ञान आया था चैतन्य आया था तो वह चैतन्य चैतन्यपूर्वक नहीं है किन्तु बिना चैतन्यके ही एक नवीन चैतन्य हुआ है। जैसे कि मुसाफिर लोग कभी इकट्ठे मिला जाते हैं तो कहते हैं कि भाई चिलम पी लो ! तो वे चकमककी आपसमें ली

नगाकर अग्नि पैदा करते हैं। अब देखो उस अग्नि के बाद और अग्नि बनेगी यो अग्नि की सतान बनती चली जायगी मगर सबसे पहिले जो अग्नि बनी है वह तो बिना अग्नि के बनती है ना ? पत्थर था वहाँ अग्नि पैदा हो गयी, ऐसे ही सबसे पहिले जो चैतन्य पैदा होता है वह सब जीवोका होता है ऐसा उन्होने कहा है किन्तु ऐसा मानने पर उनके ही चारो तत्त्व न रह पायेंगे। लो अग्नि बिना अग्नि के पैदा हो गयी। पृथ्वी में उत्पन्न हो गयी तो अग्नि का उपादान पृथ्वी रहा था फिर चारो कैसे ठहरेंगे। जब गद्यका उपादान एक बन जायगा तो पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये अलग अलग न रह सकेंगे यदि यह कहें कि अग्नि का वह सहकारी था, पाषाण चकमक तो यह बात चैतन्य में घटा लो। चैतन्य जो प्रकट होता है उसका सहकारी कारण शरीर है वह तो अपने चैतन्य आत्मा से ही सतान उत्पन्न होती रहती है। अथवा जैसे चकमक से आग निकली ! तो उसमें पत्थर में भी यह मानें कि गर्भ के समय जो चैतन्य जगा है उसको तिरौहित रूप से पहिले भी था।

अपनी आत्मा की भाँति सभी प्राणी दया के योग्य—इसी प्रकार आत्मा है और अनादिकाल से चला आया है। अनन्तकाल तक बराबर रहेगा। अपने आप में ऐसी श्रद्धा लावें। ये जितने पशु-पक्षी आदिक दुखी रहती हैं यह सब चैतन्य ही तो इन शरीरों को धारण करता चला जाता है कितने दुखी प्राणी है जगत में। किसीके दुख की ओर दृष्टि देना हृदय काप जाता है। सँकडो हजारों की तादात में बेल गाय भेड़ बकरी आदि कौसी निर्दयता से पीतकी घाट उतार देते हैं, और अब तो खुले घर बन गए हैं उनकी हत्या करने का। जिन पर पीतती है वे ही उस वेदना को समझते हैं। निर्दयता में मार पीटकर उस बधस्थान तक ले जाते हैं और उनकी निर्दयता से उन्हें मौत की घाट उतार दिये जाते हैं। वे भी तो जीव हैं। जैसा स्वरूप अपना है वैसा ही रूप अपना है। जब कभी ऐसी घटना देखकर दया आती है वह दया क्या चीज है। जैसा भेग स्वरूप है वैसा ही उनका है जिन पर पीत रही है वे बाते। वे ही बातें मनुष्य पर भी पीत सकती हैं।

अनुकम्पा का लक्षण तथा उसका प्रयोगात्मक रूप—स्वरूप की समता के कारण जो ऐसी अन्तर्दृष्टि बनी है उसका अनुकम्पन है दया का दूसरा नाम है अनुकम्पा। अनुकम्पा का अर्थ है—अनु मानने अनुसार कम्पा मानने कप जाना। दूसरे पर जो वेदना हुई है उसे निरसकर उनके अनुसार अपनी दृष्टि बनाकर कप जाना उसका नाम है अनुकम्पा भी एक शोभ है इसी कारण प्रभु के गुणों में यह बताया है कि हे प्रभु न आपमें दया है और न आपमें घदया है। दया से उल्टा जो हो वह भी नहीं है और दया भी नहीं है। गुड गान्त निराकुल अवस्था है। छोटे छोटे प्रसङ्गों में भी जब दया उत्पन्न होती है तो दूसरे पुरुषों की भाँति अपने आपको सँचकर फिर वैसी देता नहीं भी गुजर सकती है। ऐसी दृष्टि में दृष्टि में अतः दया का परिणाम पैदा

होता है। कोई भूखा पुरुष चिल्ला रहा है उसे देखकर दया किसे आयगी जो खुद कभी भूखा हो सकता है, हुआ था या जो भूखकी वेदना समझता है, जिसे भूखकी पीडाका अन्दाज है। चाहे वह इस समय खूब भरपेट बैठा हो, भूखा न हो, मगर जो भूखकी वेदना समझता है तो उसका रमरण करके रूदमें एक कम्पन होता है, वेदना होती है उसे शान्त करनेके लिये फिर उसे भोजन देता है। अपने आपमें जो दर्द उठा दूसरेका दुःख देखकर अपने आपके उस दर्दको मिटानेके लिए फिर दूसरेका उपकार किवा जाता है।

परसे हटकर स्व-उपयोगको स्वमे नियत करने मात्रसे शान्तिकी उपलब्धि— सब जीव हैं और वे सद्भूत हैं, अनादिसे चले आये हैं अनन्तकाल तक रहेंगे, हमारा घर इतना ही नहीं है, हमारी दुनिया इतनी ही नहीं है जितनी कि यहाँ कुछ मिला है या दिखता है। ऐसा ध्यानमें लायें। आपका स्थान नहीं है यह महल। जैसे चिडिया उड़ती जाती है और कभी पेड़पर बैठ जाती है। कुछ चिडिया तो किसी एक नियत दृक्षमे बसा करती हैं सबेरा होते ही वे पक्षी अपने अपने प्रयोजनसे उड़ जाते हैं। ऐसे ही एक घरमें कई प्राणियोंका जन्म हुआ है। रह रहे हैं लेकिन जब इस भव का अन्तकाल आयगा तो इन सबको छोड़कर जाना होगा। यहाँ प्राप्त हुए समागममें कुछ सार भी नहीं है। खूब निरख लो, दिलमें सोच लो। आत्मा है और मुझे इस निज आत्माको शान्त परिणतिमें रखना है क्योंकि ऐसा किए बिना कष्ट खुदको ही भोगना पड़ रहा है। तो शान्तिका उद्यम करना चाहिए वही है शान्ति मार्ग अथवा मोक्ष मार्ग। उसीका यह उपाय है कि हम अपने आपको शान्त स्वभाव वाला एक आत्मा मान लें जैसे कि वह है और फिर उस हीमें प्रयोग करें। बाहरमें प्रयोग न करें। अपने आपमें अपने आपको लीन करनेका प्रयोग करें, जैसे समुद्रमें नमककी डली लीन हो जाती है इस ही प्रकार इस ज्ञान समुद्रमें नमककी डली लीन हो जाती है इस ही प्रकार इस ज्ञान समुद्रमें यह उपयोग मग्न हो जाय ऐसा उद्यम करें। ससारके सारे सकट दूर हो जायेंगे। कर्मोंकी गति कैसी है उसका ध्वस किस प्रकार होता है, किस तरह कर्म दूर होते हैं यह सब कुछ जाननेकी जरूरत नहीं। जान लें, जाननेमें आ जायें, समय ढो, उपयोग अन्यत्र दौड़ता हो उसे सम्हालनेके लिये इसका भी ज्ञान करनेमें उपयोग लगावें लेकिन जो पुरुष अपने स्वरूपमें मग्न होनेका पुरुषार्थ कर लेता है उसे कही कुछ जाननेकी जरूरत नहीं है, उसके कर्म ध्वस्त होते जायेंगे।

वर्तमानकी तरह भूत भविष्यमें भी आत्माकी उपलब्धि नहीं मालूम है हमें मानना सक्रमण किया, अपकर्षण किया, गुण श्रेणी निजरा किया। कैसे कैसे निषेध, कैसे कैसे खण्ड होकर नीची गति मिलती है इस बातका न भी पता हो केवल एक स्वरूप दर्शन, स्वरूप मग्नताका पुरुषार्थ बने तो कर्म बन्धन दूर हो जाता है। पशु पक्षियोंने कर्मकाण्ड पढा है क्या? कुछ शास्त्रचर्चा जानते हैं क्या? नहीं जानते,

किन्तु जिस भी पशुपक्षीको एक सम्यग्दर्शन उत्पन्न होता है निज तत्त्वभावकी अनुभूति बनती है उस समय कैसे कर्म खिरते हैं वे सब व तें अपने आप हो जाती हैं । काम अपने आपको केवल एक यह है कि अपने स्वरूपका परिज्ञान करें और स्वरूपमे मग्न होनेका यत्न करें । यही आत्मशुद्धि है । यह युक्ति रखी गई है कि कोई आत्मा है अनुभव करने वाला, उसमे ही यह ज्ञान वृत्ति जगती है । अनादिकालसे कोई एक अनुभव करने वाला आत्मा न हो तो इष्ट अथवा अनिष्ट विषयमे प्रत्यभिज्ञान और अभिलाषा आदिक जन्म के अन्तमे बन नहीं सकते । देखो बच्चेका जन्म हुआ जहाँ जन्मसे मतलब गर्भसे बाहर निकलना । वास्तवमे जन्म तो जब गर्भमे आया तब कहना चाहिए पर लोकरूढिमे जन्म कहा जाता है जब गर्भसे बाहर निकले' तो वहाँ जैसे जन्म हुआ था वैसे ही उसको वे सब सस्कार चूँकि बने थे आहार सज्ञा आदिकके सो माताका दूध पीने लगता है । किसने उस बच्चेको पैदा होते ही दूध पीना सिखाया ? अरे उसके पूर्व भवके उस तरहके सस्कार हैं, अभिलाषा आदिक हैं प्रत्यभिज्ञान जगता रहता है । वे सब बातें यह सिद्ध करती हैं कि इस भवसे पहिले यह आत्मा था

पूर्वभवमे आत्मत्वकी सिद्धि—और देख लीजिए—कोई पुरुष वचनमे ही बड़ा बुद्धिमान बनता है कोई जड़ बुद्धि वाला होता है । किसीको बहुत-बहुत सिखाया जाय फिर भी सीख नहीं पाता है । यह भेद सिद्ध करता है कि जिसका जैसा पूर्व जन्म था उसका सस्कार वहा आया है । कोई बचपनसे ही बड़ा विरक्त साधु जैसा स्वभाव कितना शान्त, विषयोसे प्रयोजन नहीं, चित्त कल्याणके लिये चाहता है वह जीव पूर्वभवमे साधु होगा । तपश्चरण किया होगा, वे सस्कार चले आये और इस भवमे भी उसकी ऐसी विरक्त बुद्धि रहती है । यह प्रत्ययभिज्ञान अभिलाषा जो जन्म की आदिमे होती है वह पूर्वभवको सिद्ध करती है क्योंकि वे सब चेष्टायें अभ्यास पूर्वक हो रहे हैं । जो बालक माताके उदरमे ८-९ माह रहा आये उसने तो अभी यहाँके किसी विषयको देखा ही नहीं, जन्मके समयमे प्रथम ही प्रथम उन माँ-बापका अभ्यास कैसे बन जायगा । वह पहिले भी था आत्मा पहिले भी था आगे भी रहेगा और वही इस समय है । कोई शरीरके जुड़े मिलनेमे एक प्रभावमात्र ही चैतन्य होता हो ऐसा नहीं है । मध्यम अवस्थावोमे अभ्यास जरूर देखा जा रहा है । इस समय अनेक बातें हमारे अभ्यासपूर्वक हो रही हैं । तो जब हम यह देख रहे हैं कि हमारी सारी चेष्टायें हमारे अभ्याससे हो रही हैं तो जन्मके आदि समयमे भी जो चेष्टायें हुई हैं वे भी अभ्यास पूर्वक ही हैं । उनके लिये पूर्व जन्मका अभ्यास है । प्राय करके जो पुरुष ज्ञान जातिका भाव रखता हैं । उस जातिके जैसे भोग उपभोग उसे भुगतने पडते हैं । एकवार किसीने प्रश्न किया जो ये मुर्गिया इतनी मारी जाती हैं और घटती नहीं है बल्कि और भी बढती जाती हैं उसका कारण क्या है ? हमे तो लगता है कि उन के मारे जानेसे उनकी उपज और बढ रही है । तो इसका उत्तर यह दिया गया कि

कुछ तो मुर्गियाँ उत्पन्न हो रही थी और कुछ मारने वाले लोग भी मरकर मुर्गी बनते हैं तो इसमें मुर्गियोंकी सख्या और बढ़ जाती है। और वह मुर्गीका मारने वाला अनेक भवोंमें मुर्गी बन बनकर दुःख सह रहा है। तो इसीसे मुर्गियोंकी सख्या और बढ़ रही है। तो इसमें दोष हुआ कि नहीं? इसमें दोष हुआ। तो जिसे बार बार मुर्गी बनकर वध सहन करना इष्ट है वह उनकी हिंसा करे और जिसे इष्ट नहीं है वह उनकी हिंसा न करे। तो ये सभी बातें आत्माके अस्तित्वको सिद्ध करती हैं।

पूर्वजन्मकृत सम्कार द्वारा चेष्टाओंकी उपलब्धि सब काम अम्याम-पूर्वक हो रहे हैं शुद्धमे ही जो चैतन्य चेष्टा होरही है वह भी। यदि जन्मके आदिमें होने वाली चैतन्य चेष्टाओंको विना अम्यामके मान लिया जाय, विना चैतन्यके मान लिया जाय तो इस तरह जो बात जैसे अग्नि देवा पूर्वक देखी जाती है तो वह भी कभी कभी विना अग्निके भी दिख जाना चाहिए। रुद्रका हीका अम्याम है जिसके कारण इस जन्मके आदि समयमें भी उस प्रकारकी चेष्टा देखी जानी है, सायद यह कहो कि माता पिताओंका अम्यास है उस पूर्वक सतानमें भी चेष्टा हो जाती है। तुक तो कही न कहीसे मिलना चाहिए। उस एक जन्मके अम्याससे नहीं हुआ किन्तु माता-पिताके अम्यास पडे हैं तो सतानमें भी बन गया। माता-पिता खाते रहते हैं ना सो वही अम्यास सतानमें भी आ गया। यदि ऐसा मानोगे तो इसका अर्थ यह हुआ कि दूसरेके अम्याससे दूसरेका प्रत्यभिज्ञान बन गया। यो साया, जाता यो पिया जाता, तो बहुत दोष आने लगेंगे। किमी ने कुछ देवा है किसी दूसरे आत्माका मरण होजाय या माताका एक अम्यास खाने पीनेका एक जन्मजात बालकने ग्रहण कर लिया। तो जितना ज्ञान मातापिताका हुआ वह सबका सब क्यों नहीं आ गया। माता-पिताने जो कुछ जाना है उसे भी यह भी यह सतान इस रूपमें जानने लगे कि यह सब मैंने ही जाना है। तो माता-पिताके अम्यासके कारण भी जन्मके आदि समयमें उस पुत्रको दुग्धपान आदिककी चेष्टा नहीं हुई है किन्तु उमें स्वयं आहारसज्ञा थी। पूर्वजन्ममें थी उस ही सज्ञावातनासे वह यहा भी तुरन्त अपने योग्य आहार करने लगता है और देखिये! आत्मा पहिले था या या नहीं? इसकी चर्चा भी छोड दो और वर्तमानमें हम दुखी हैं कि नहीं, इससे तो कोई इकार न करेगा चाहे वह सब शरीरका धर्म बना हो और चाहे कुछ हो इतना तो सुनिर्णीत है कि हम आप जिसमें अह अहका बोध हो रहा है, कोई ज्योति है, विजली है, ज्ञान है, किन्ही भी शब्दोंमें कह लो।

अज्ञानता ही वरवादीका हेतु अब हमको दुःख मिटाना है और शान्ति चाहना है यह भी लक्ष्य और अन्त प्रयत्न सब जीवोंका चलता है। जैसे किसी चीजके निर्णयमें हम अनुभव युक्ति सभीको काममें लेते हैं तो जरा इस बातके निर्णयमें भी आये कि हमको दुःख है। दुःख हमें दूर करना है शान्ति चाहिए है यह निर्णय कर डालें, प्रयोग कर करके अनुभव कर करके देखलें। जो कुछ भी जानने वाला हो यह

जाननहार तत्त्व जब किसी परपदार्थक आशा रखता है उस आशामे इसे क्लेश होता है, यह बात सुनिश्चित है कि नहीं। प्रयोगसे युक्तियोंसे देख लो। वृत्तिका वे परपदार्थ जिनकी आशा की जा रही है वे भिन्न हैं, उनका रहना न रहना उनके आधीन है अतएव जिस परपदार्थकी आशा की जाती है उस परपदार्थके लगावमे इस जीवको शान्ति नहीं हुई। जब कभी कल्पनासे मौज भी माना तो वह मौज भी क्लेश ही था। यह सब मोह मदिराका नशा था, उसे खुद नहीं समझ पाता। दूसरे लोग जो सचेत हैं वे जानते हैं। जैसे कोई पुरुष मदिरा पी ले तो वह कैसा अद्भुत, अप्रिय वार्तालाप करने लगता है, अट्ट सट्ट वचन व्यवहार करता है। क्या वह पागल वह महापापी खुद का अनुभव कर पाता है कि मैं पागल हूँ, मुझे नशा चढ़ा है? ऐसा मुझे न करना चाहिए? वह तो नशेकी वजहसे अटपट चेष्टाये करता है। उसके परखने वाले दूसरे हैं जिन्होंने पद्यपान नहीं किया। वह ज्ञानसे सारी बातें यथार्थ जान रहा है। ऐसे ही जो पुरुष अज्ञानी है, मोहमे इन विषयोंसे सुख मानता है, वहाँ मौजकी अपनी चेष्टा बनाता है, उसका वह क्लेश भी भागता जाता है और वह यह नहीं मालूम कर पाता कि ये सब मेरी अज्ञानताकी बातें हैं, ये मुझे बरवाद करने वाली हैं। यह मेरा अज्ञान मुझे अपने स्वरूपमे मग्न नहीं होने देता, मुझे परमात्म प्रभुसे मिलन नहीं करने देता, ऐसी बातें उसे मालूम नहीं हैं।

परपदार्थोंसे हटकर ही स्वस्वरूपके आनन्दकी प्राप्ति - किसी भी परपदार्थकी वह आशा करता है और फिर इसे दुःखी होना पडता है। और जब सब परपदार्थोंको भिन्न जानकर, असार समझकर उनसे हटता है अपने आपके स्वरूपमे मग्न होता है तब इसे अपूर्व आनन्द प्राप्त होता है। यह बात प्रयोग करके देख लीजिये ताकि भली भाँति निर्णय हो जाय कि शान्तिका उपाय यह है। अपने आपके स्वरूप मे मग्न होना यही एक करने योग्य पुरुषार्थ है। यह बात बन सकी तो सब बातें एक दम विदित हो जायेगी कि मैं क्या हूँ। वास्तवमे हूँ या नहीं, आनन्द निघन हूँ स्वतंत्र हूँ, या शरीरके सयोगमे बन गया हूँ ये सब समस्यायें हमारे इस आ तिरिक प्रयोगमे हल हो जाती है।

विश्वविदित आत्माके अपलापकी असिद्धि - इस परिच्छेदमे ज्ञानका स्वरूप बताया जा रहा था और उस ज्ञानकी प्रमाणाता कही जा रही थी जो ज्ञान स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये। प्रमाणके इस लक्षणमे विलोम पद्धतिसे एक एक शब्दका विचार किया गया और इस समय यह ज्ञान स्वका व्यवसाय करने वाला है इस विशेषणपर विचार किया जा रहा था जिसपर कुछ लोगोंने यह आशंका दी थी कि ज्ञान स्वका निर्णय नहीं रखता क्योंकि ज्ञान अचेतन है। प्रकृतिका धर्म है, पुरुषमे तो ज्ञानका सम्बन्ध होता है तब यह जानने वाला कहलाता है। उसका निराकरण करनेपर फिर ये भौतिकवादी अपना मतव्य रस रहे हैं कि ज्ञान कोई स्वतंत्र

तत्त्व नहीं है फिर यह स्वव्यवसायी है, पर व्यवसायी है इस भगडेकी क्या जरूरत ? ज्ञान तो पृथ्वी आदिक भूत विकारोंसे उत्पन्न होता-है। इस सम्बन्धमे बहुत बहुत विस्तारोसे निराकरण हुआ। अब अन्तमे कुछ उपसंहारसा करते हुए और कुछ नवीन युक्तियाँ भी देते हुए इस प्रकरणको पूरा किया जा रहा है कि ज्ञान आत्माका धर्म है। भूत विकार नहीं है। लेकिन जो कुछ जाना करते है उसका यदि विवरण आ जाय तो शैली यह होती है कि मैं ज्ञानस घटको जानता हूँ। ऐसी सभी पदार्थोंके जानने की बात लगा लें, मैं ज्ञानसे इस चौकी पुस्तक आदिकको, जानता हूँ। इस प्रकारसे शैली बनती है जाननेकी तो इस शैलीमे जैसा मैं कहूँगा अहके द्वारा जिसका ज्ञान किया गया वह तो प्रसिद्ध है। अपने आपके ज्ञानमे अपने आपका वह आत्मा जिसके लिये मैं कहूँगा। मैं ज्ञानसे अमुक पदार्थोंको जानमा हू वह मैं ही तो आत्मा है। मैं ज्ञानसे अमुक पदार्थको जानता हूँ इस शैलीमे जैसा कि पदार्थका कर्मरूप अवभासन होता है अर्थात् पदार्थोंको जानता हूँ। जैसे यह बात हमारे ज्ञानमे स्पष्ट हो रही है इसी प्रकार मैं जानता हूँ यो मैंका भी ज्ञान स्पष्ट रहता है—पदार्थका प्रतिभास हुआ कर्मरूपसे और मैंका प्रतिभास हुआ कर्तारूप से। फिर ऐसे अत्यन्त प्रसिद्ध आत्माका अपलाप कैसे किया जा सकता है ? यहाँ जो कुछ भी हम जान सकते हैं इस जाननेमे इसका कर्ता देह अथवा इन्द्रिय आदिक नहीं है क्योंकि जैसे घट आदिक पदार्थ कर्मरूपसे प्रतिभासमे आते हैं, जैसे हम यो जाना करते हैं कि मैं ज्ञानसे कमण्डलको जान रहा हूँ, मैं इमी तरह यह भी तो ज्ञात किया करता है कि मैं ज्ञानसे शरीरको जान रहा हूँ, मैं ज्ञानसे नाक, हाथ आदिकको जान रहा हूँ। तो इस देह और इन्द्रियका भी तो कर्मरूपसे प्रतिभास हो रहा है। अत यह देह इन्द्रिय ज्ञानके कर्ता नहीं है, वह तो स्वय कर्म है, देह और इन्द्रिय इनका प्रतिभास न भी हो इसके भान बिना भी अह प्रत्ययका अनुभवन होता है। अर्धे मीच लें, कुछ भी निरखें फिर भी भीतरमें मैं मैं के द्वारा जो प्रतिभासमें आता है वह बराबर चल रहा है। इन इन्द्रियकी वृत्तियाँ थक जायेगी पर अन्तरमे अहकी वृत्ति नहीं थकती। चाहे उसे प्रयोगरूपसे बोलें या न बोलें अहका भान जीवको सदैव रहता है किसी रूपसे रहे, अहका भान न हो तो मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, इच्छावान हूँ ये सब बातें न बन सकेंगी।

देह-इन्द्रियोके ज्ञातृत्वकी अनुपलब्धि—देह और इन्द्रियका प्रतिभास त होनेपर जब मैं का ज्ञान चला करता है तो वही तो आत्मा है। बहुत बड़ा घना अघकार हो जिसमे यह सारा शरीर रच भी नजर नहीं आता, ऐसी स्थितिमे और इन्द्रिय का व्यापार भी रुक गया, ऐसी स्थितिमे क्या किसीको यह नजर आता है कि यह शरीर गोरा है, मोटा है, पतला है, शरीरका कोई धर्म प्रतिभासमे नहीं होता। लेकिन वहाँ भी अहका प्रतिभास मैंका ज्ञान अपने आपको सम्बिन्दित बराबर बना रहता है। तब देह इन्द्रिय-विषय आदिकके भिन्न आत्मतत्त्वके आधारमे रहने वाला ज्ञान है और उसका आश्रयभूत आत्मा है। यह बात बराबर प्रमाणसे प्रसिद्ध है उस आत्माका

अपलाप नहीं किया जा सकता। देखिये। आत्मतत्त्वके भान बिना यह जीवन निसार और पशुवोंसे भी बुरी जिन्दगी है अर्थात् वे पशु जो आत्मतत्त्वका भान कर रहे हैं उनसे तो बुरी जिन्दगी है ही।

आत्मज्ञानी पशुसे अज्ञानी नरकी हीनता जैसे आत्मभानके बिना अज्ञानी पशु हैं उसी प्रकार यह मनुष्य हुआ, कोई अन्तर नहीं। ये समागम ये आराम के मौज ये आवश्यक ठाठ ये समग्र असार बिनाशक और मार्यामय भिन्न वस्तुवे हैं। उससे आत्माको कुछ भी सिद्धि न मिलेगी। बहुत बहुत बार इन पदार्थोंमें बुद्धि लगाने पर भी आज यदि देखते हैं अपने आपको कि मेने कितने बाहरी काम किया था, कितने मकान-दुकान बनवाया, कितना लोगोसे व्यवहार बढ़ाया, किनना परिवारका अनुराग किया। बहुत बहुत तालन-पोषण उनकी उन्नति कितना श्रम किया, उस सब के फलमें आज मुझे कुछ लाभ नजर आ रहा है क्या? अरे लाभकी तो बात छोड़ो उसके एवजमें आज दुःख ही और रीतापन ही नजर आ रहा है। ये पदार्थ रम्य नहीं हैं, आत्माका हित करने वाले नहीं हैं ये मोही जीव अपने आपके अज्ञानसे रागादिकके वश होकर किसीको इष्ट मान लेते किसीको अनिष्ट मान लेते। अपने आपपर कुछ दया करके सोचो तो भली भाँति परिचय हो जायगा कि किन्हीं भी बाह्य पदार्थोंसे मेरे आत्माका हित नहीं है। कषाय ही तो जीवको दुःखके कारण बनी हुई हैं। कषाय न हो तो आत्मा तो स्वभावतः स्वयं आनन्दका धाम है। उस आनन्दको प्रकट करनेके लिये लालचकी जरूरत नहीं है। माया मान, क्रोधकी जरूरत नहीं है। इनके त्यागने की आवश्यकता है। देखिये बाह्य पदार्थोंमें कुछ आशा लगाये, कुछ उनका सचय बनाये तो उससे तृप्ति नहीं होती बल्कि तृष्णा बढ़ती ही रहती है।

तत्त्वज्ञानसे कल्याणकी सम्भवता तत्त्वज्ञान जगे तो आत्माका कल्याण है। ये सब बातें तभी तो बन सकेंगी जब पहिले मूलभूत अपने आत्माका अस्तित्व पर-खलें कि मैं क्या हूँ। मैं एक अनादि अनन्त आत्मा हूँ योकि द्रव्य हूँ। जैसे पृथ्वी आदिक पदार्थ ये भी कोई पदार्थ नहीं हैं तो ये भी अनादि अनन्त है। किसी भी अणुकी आदि नहीं है। किसी भी अणुका विनाश नहीं है। मैं अनादि अनन्त आत्मा हूँ यह बात अहं प्रत्ययसे सिद्ध है मैं हूँ। मैं का यथार्थ स्वरूप जाने बिना मैं मैं करनेसे तो विनाश है और मैं का यथार्थ स्वरूप जानकर वे उस मैं मैं को उतार लेनेसे आत्माका कल्याण है। यह आत्मा एक द्रव्य है, क्योंकि गुण पर्याय इससे भी पाये जाते हैं। जो गुण पर्यायका आश्रय है यही तो द्रव्य कहलाता जो सदा रहता है। पर्याय वह कहलाता जो उन गुणोंकी परिणति तो है पर जिस समय जो परिणति है वह उस समय है, उससे पहिले नहीं है, उसके बाद नहीं है। अपने आपमें विचार करिये यह मैं आत्मा हूँ और इसमें अनेक गुण हैं। जहाँ तक भली भाँति निरख सकते हैं वहाँ तक दृष्टि ले जाये। मुझ आत्मामें ज्ञान गुण है या नहीं। अर्थात् आत्मामें जाननेकी

न्यारा आत्मा कभी भी तो किमी दृष्टान्तमे कभी देखा हो, प्रतिमासमे आया हो, जैसे जलसे न्यारी आग हमारे प्रतिमासमे आती है तो हम यह कह सकते हैं कि आग जलसे न्यारी वस्तु है, यो शरीरसे न्यारा आत्मा कुछ प्रनिमाममे आये तो हम यह कहे कि आत्मा कोई वास्तविक पदार्थ है पर आय, कहासे ? अरे सदैव यह शरीर सत्तत् ही लग रहा, है इसके समाधानमे आचार्यदेव उत्तर देते हैं, जो चारुवाक जनोंने यह कहा कि शरीर रहित आत्माका प्रतिभास नहीं हो रहा तो वहाँ शरीर रहित इस शब्दका अर्थ- क्या लगाया ? क्या यह अर्थ लगावेंगे कि शरीरके स्वभावसे रहित आत्मा अथवा शरीरके क्षेत्रसे बाहर कही आत्मा नहीं दीखा । शरीररहित का मतव्य क्या है ? यदि कहोगे कि शरीरके स्वभावसे जुदा आत्माका प्रतिभास नहीं हुआ तो यह बात तो यो गलत है कि जिन जिनको भी इस समय भी आत्माका प्रतिभास हो रहा है या अह में में करके जिनका अनुभवन हो रहा है वह शरीरके स्वभावसे न्यारा ही अनुभवन हो रहा है । शरीरमे तो हम यो कहते—मोटा है, दुबला है, शरीरके लिए यो कहते कि सुखी हूँ दु खी हूँ । तो शरीरका स्वभाव और कुछ है और आत्माका स्वभाव अन्य कुछ है । तो शरीरके स्वभावसे न्यारा आत्मा नजर आ ही रहा है ।

अह प्रत्यय द्वारा आत्मत्व का प्रत्यक्ष—यह शरीर तो रूप आदिक वाला है, इसमे रूप, रस, गंध, स्पर्श पाये जाते हैं, अचेतन है । यह स्वयं कुछ जानता नहीं है, उससे विलक्षण यह आत्मा है, आत्मा रूप, रस, गंध, स्पर्शसे रहित है और चैतन्यस्वभाव वाला है । तो शरीर रहित है ना यह अर्थात् शरीरके स्वभावको न ग्रहण करके मात्र अपने ही स्वभावको लिए हुए है यह और ऐसा ही भीतरमे में मेंके द्वारा अनुभव भी होता , प्रत्यक्षके विषयमे भी आता है । तो शरीर रहितका अर्थ यह करेंगे कि शरीर जितना आकाशकी जगहमे है उसमे बाहर हमे आत्मा नजर नहीं आया । तो यः तो बतलावो कि इसका क्या यह मतलब है कि शरीरके प्रदेशसे बाहर आत्मा नहीं प्रतिभासमे आया इसलिए आत्माका अभाव है या शरीरके प्रदेशोमे ही जितने क्षेत्रमे, जितने आकाशमे यह शरीर बना हुआ है इसमे ही आत्माका अभाव है यह तुम्हारा मतलब है, यदि यह कहो कि शरीरके क्षेत्रसे बाहर आत्माका अभाव है तो वह बात सही है, शरीरके क्षेत्रसे बाहर आत्मा नहीं है । यहाँ कोई प्रश्न कर सकता कि क्या लोग ऐसा भी मानते कि शरीरके क्षेत्रसे भी बाहर आत्मा है ? हाँ हैं मानने वाले । नैयायिक जन आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं शरीरमे भी आत्मा है और वही आत्मा शरीरसे बाहर भी है, पर इस समय हमारा आत्मा हमारे शरीरसे बाहर नहीं है । आपका भी आत्मा आपके शरीरमे बाहर नहीं है, यह बात तो सही है पर यह नहीं कह सकते कि शरीरके प्रदेशोसे भी आत्माका अभाव है, क्योंकि अपने प्रदेशोसे बाहर ये घट आदिक भीनही तो घट आदिकका भी तो अभाव हो गया ।

शरीरस्थ आत्माकी देहस्थभावसे भिन्नता—शरीरमे है और शरीरके

स्वभावसे न्यारा है। जैसे दूध और पानी मिला हुआ हो एक गिलासमें तो हम पूछें कि इसमें पानीका अभाव है या नहीं, पानीका मद्भाव है या नहीं? तो कोई कहे कि भाई, पानीका सद्भाव नहीं है क्योंकि उग गिलाससे बाहर पानी नजर ही नहीं आ रहा। यह बात तो ठीक है नहीं नजर आ रहा, पानीसे बाहर गिलास है। पानी दूध के स्वभावसे न्यारा है, ऐसे ही शरीरमें बाहर आत्मा है, है शरीरमें ही पर शरीरमें स्वभावसे न्यारा है इस आत्माका स्वभाव। और भी सुनिये। अपने आत्माका अभाव अर्थात् शरीरसे भिन्न आत्मा कुछ नहीं है, ऐसा जो तुम कहना चाहते क्या इसलिए कह रहे हो कि शरीरका स्वभाव है यह ज्ञान या शरीरका गुण है यह ज्ञान या शरीरका कार्य है यह ज्ञान। इन तीन पक्षोंका उत्तर पहिले खूब विस्मारसे दिया जा चुका है। ज्ञान शरीरका स्वभाव नहीं है, ज्ञान शरीरका गुण भी नहीं और ज्ञान शरीरका काय भी नहीं, क्योंकि ज्ञानका शरीर न तो उपादान कारण है और किसी किसी प्रसङ्गमें निमित्त कारण मान लो तो उसमें यह तो सिद्ध हो गया कि उपादान कुछ और है। वही तो आत्मा है।

चैतन्यस्वभावी आत्माके अस्तित्वकी सिद्धि चैतन्यस्वभावात्मक आत्मा की सिद्धि बराबर प्रमाणसे है, इस कारण आत्माको ज्ञानस्वभावी मानना ही चाहिए ज्ञान आत्माका ही स्वभाव है और ज्ञान व्यवसायात्मक है। हम किसी पदार्थको जानते हैं जैसे कि यह दरी है इस ज्ञानमें दो बातें आ गयीं— यह दरी है यह बात बिल्कुल ठीक है और मे यह ज्ञान रहा है कि यह दरी है, यह मेरा ज्ञान बिल्कुल ठीक है। कोई दरीको तो सही बताये—यह दरी ही है और मस्य रवे कि मैंने जो जाना कि यह दरी है यह मेरा ज्ञान सही है या नहीं ये दो बातें एक साथ नहीं बन सकती। यदि अपने इस ज्ञानमें मन्देह हो, क्या है। नो दरीका भी निर्णय नहीं बनता। जो ज्ञान स्वव्यवसायी है वही ज्ञान परव्यवसायी बनता है। स्वका निर्णय करने वाला ज्ञान है, क्योंकि ज्ञान चैतन्यात्मक परिणामन है। जो स्व व्यवसायात्मक नहीं होता वह चैतन्यात्मक नहीं होता इसमें यह माना कि ज्ञान है और वह स्व और पर पदार्थों का निर्णय करने वाला है ऐसा ही ज्ञान प्रमाण होता है। इस ग्रन्थमें प्रमाणके स्वरूपकी सिद्धि प्रथम ही प्रथम यो की कि यह दार्शनिक ग्रन्थ है और इसमें वस्तु तत्त्वका निर्णय किया जायगा। तो निर्णय तो प्रमाणसे होता है। तो पहिले प्रमाणके स्वरूप को ही ठीक करलें तब फिर निर्णयकी बात चलेगी। यो इस सूत्रमें ज्ञानको स्व व्यवसायात्मक—मिड दिया है और वह ज्ञान मैं हूँ जो अपनेको जानना और परको भी जानता है।

परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[षष्ठ भाग]

स्वपर निर्णायक ज्ञानका प्रमाणत्व—प्रमाणके स्वरूपमे यह व्यवस्था बतायी गयी कि प्रमाण ज्ञान होता है और वही ज्ञान प्रमाण होता है जो ज्ञान स्वयं का और अन्य पदार्थोंका निश्चय करने वाला होता है। पदार्थोंका ज्ञान करे यह तो ज्ञानमे है ही बात, अन्यथा ज्ञान नाम किसका ? जानकारीका अर्थ ही क्या ? बाह्य पदार्थ जाननेमे आये तो ज्ञानका रूपक बनता है, पर इसके साथ ही साथ ज्ञानमे ऐसी कला है कि वह स्वयंका भी निश्चय करता है यो ज्ञान स्व और पदार्थोंका निर्णय करने वाला है।

यहाँ ज्ञानकी स्व व्यवसायिताके सम्बन्धमे यह प्रश्न रखा जा रहा है कि ज्ञान द्वारा अपने आपको प्रत्यक्ष नहीं कर पाता क्योंकि ज्ञान कर्म नहीं है। शङ्काकारका यह अभिप्राय है कि ज्ञानका रूपक बनता इसी प्रकार है जैसे कोई कहे कि मैं ज्ञानसे चौकीको जानता हूँ। तो यहाँ मैं तो कर्ता हूँ, ज्ञानसे यह करण है, चौकीको यह कर्म है, जानता हूँ यह क्रिया है। वाक्योमे कर्ता कर्म करण कार्य हुआ करता है ना। कर्ता और क्रिया ये तो प्रत्येक वाक्यमे होते ही है। इनसे कम तो कुछ होता ही नहीं है। पर और लम्बे वाक्य रहे तो उनमे कर्म, करण, सम्प्रदान, अपादान, अधिकरण ये भी हुआ करते।

ज्ञानके स्वव्यवसायिताका निर्णय—यहाँ जाननेके प्रकरणमे चार बातें होती ही हैं कर्ता, कर्म, करण और क्रिया। ज्ञान जब कुछ जानता है तो उसका रूपक इन चार रूपोमे बनता ही है। तो शङ्काकारका यह अभिप्राय है कि प्रत्यक्ष तो केवल पदार्थ है। जिसको जाना वह स्पष्ट होता, शेष कोई स्पष्ट नहीं होते अथवा कोई मानता है कि कर्ता भी स्पष्ट हो जाता है, मैं जानता हूँ, पर ज्ञानसे जानता हूँ, यहाँ जो करण ज्ञान है साधन, जिसके द्वारा जाना गया वह प्रत्यक्ष नहीं हो पाता। यह शङ्का का अभिप्राय है।

ज्ञानको प्रत्यक्ष माननेपर आपत्ति—अब शङ्काके चिक्चरणमे अपना पक्ष रख रहा है शङ्काकार कि ज्ञानको यदि प्रत्यक्ष मान लिया जाय तो पदार्थकी तरह ज्ञान कर्म बन जायगा। जैसे मैं चौकीको जानता हूँ, इसमे स्पष्ट ही रही है ना चौकी।

तो यह कर्म है इस कारण स्पष्ट होता रहता यो ही यदि ज्ञान स्पष्ट हो जाय तो ज्ञान भी कर्म बन बैठेगा कारण न रहेगा । तब जैसा पदार्थ भी कर्म बना और जिस ज्ञानसे जाना वह ज्ञान भी कर्म बन गया तो फिर इसका कोई कारण बतलावो जिसके द्वारा जाना गया यह कह सकें । जो कुछ भी अन्य ज्ञानका कारण बतलावोगे तो उसका भी प्रत्यक्ष बना तो वह भी कर्म हुआ । अब तीसरा कर्म ज्ञानान्तर वनावें । यो अनवस्था आ जाती है । यदि अन्य कारणोंसे अप्रत्यक्ष होनेसे कारण मान लेते हैं तो प्रथक ज्ञानको कारण माने । अप्रत्यक्ष माननेमे कौनसा ऐव है ? ये सब बातें शङ्काकार मान रहे हैं कि मैं ज्ञानसे चौकीका जानता हूँ इतने अशमे स्पष्टता चौकीकी होती है ज्ञानकी नहीं होती क्योंकि ज्ञान है कारण और चौकीको यह है कर्म । तो कर्म ही स्पष्ट होता है । कर्म और कारण न्यारी न्यारी बातें हैं । ज्ञान ही कर्म बन जाय यह नहीं बन सकता, क्योंकि और जगह भी तो कर्म और कारण जुदा नजर आता है । जैसे कोई कहे कि कुम्हार दड, चक्र, आदिकसे घडा बना है तो दड चक्र ये तो हुए साधन जिनके द्वारा बनाया गया और कर्म हुआ घडा । तो कर्म और कारण न्यारी-न्यारी बातें हैं ना, एक न हो जायेगी । इसी प्रकार चौकी जानी गयी यह कर्म है और ज्ञानसे जाना यह कारण है, यह बात तो सही है पर वही ज्ञान कर्म बन जाय, वही कारण हो जाय यह नहीं हो सकता । यदि ऐसा हो तो घडा और दण्डचक्र ये भी एक बन बैठें ऐसा पूर्व पक्षकार शङ्का कर रहे हैं । उनके समाधानमे आ । यह ८ वाँ सूत्र कहा जा रहा है और उसीके हेतुमे ९ वाँ सूत्र कहा जा रहा है ।

घटमहमात्मना वेद्मीति ॥ ८ ॥

कर्मवत् कर्तृकरणत्रियाप्रतीते ॥ ९ ॥

कर्मवत् कर्तृकरण क्रियाकी प्रतीति मैं अपने द्वारा घडेको जानता हूँ, इसमे जैसे कर्मकी प्रतीति हुई है, घडेको जानता हूँ, इसी प्रकार यह भी प्रतीति हुई कि मैं जानता हूँ, ज्ञानसे जानता हूँ । जानता हूँ ये सभी बातें ता हमारे ज्ञानमे आ रही है । केवल कर्म ही हुआ तो प्रत्यक्ष बन सके यह बात ठीक नहीं है क्योंकि फिर आत्मा आत्मा भी प्रत्यक्ष न रहेगा, जिस कारण हमारी जानकारीमे स्पष्ट नहीं है क्योंकि कारण नहीं है तो यह मैं आत्मा भी तो कर्म नहीं हुआ, तो यह भी स्पष्ट न रहेगा । यहाँ शकाकार आत्माका तो मानते हैं कि प्रत्यक्ष है और पदार्थको भी मानते कि इसका प्रत्यक्ष हो रहा पर ज्ञानको नहीं माना । ज्ञानको अस्वसम्बेदी माना, तो ज्ञान खुदको नहीं जानता और खुदका उसमे कोई स्पष्टीकरण नहीं है । यहाँ सिद्धान्तकी बात इनकी पहिले समझ लीं ये कि जब हम यह जानते हैं कि मैं ज्ञानसे चौकीको जानता हूँ तो इस प्रक्रियामे कौनसे सब बातें हमारी जानकारीमे स्पष्ट बनती हैं । मैं जानता हूँ यह भी अच्छी तरह से ज्ञात हो जाता है । मैं अपने द्वारा जानता हूँ, ज्ञानसे ही जानता हूँ यह भी स्पष्ट है । चौकीको जानता हूँ यह भी स्पष्ट है, जान रहा हूँ यह

भी स्पष्ट है तो प्रतिभास कर्मरूपमे ही आया तो स्पष्ट हो यह नियम नहीं है । कर्तारूप से भी प्रतिभास हुआ, करणरूपसे भी प्रतिभास हुआ, वह सब स्पष्ट होता है । देखिये, यह सब कथन अपने आप न हमारे आपके चल रही है । कोई ऊँची बात बाहरकी नहीं कही जा रही है । हम आप ज्ञानस्वरूप हैं निरन्तर जानते रहते हैं तो यह जानन कैसे हुआ करता है ? और हम जानने वाले क्या है ? इसकी ही चर्चा है इसमे । कोई परोक्षभूत अदृष्ट सट्ट यहाँ वहाँकी चर्चा नहीं है । ध्यानपूर्वक अपने आपकी और दृष्टि रखकर बाहरकी चिन्तायें छोड़कर सावधानीसे सुना जाय, मनन किया जाय तो सब बातें स्पष्ट होती चली जाती हैं । यहाँ सिद्धान्त यह बताया जा रहा है कि जानकारी के समयमे जो जाननेवाला है वह भी जाननेवालेको स्पष्ट है । जिसको जाना जा रहा है वह पदार्थ भी प्रतिभासमे आ रहा है । जिस ज्ञानसे जिस श्रमसे, जिस पदार्थसे जाना जा रहा है वह ज्ञान भी स्पष्ट प्रतिभासमे आता है और जान रहा हो ऐसी क्रिया भी उसके प्रतिभासमे हैं या यो समझ लीजिए कि सभी ये ज्ञानकी स्थितियाँ हैं ।

स्वपरको जाननेमे मात्र आत्मा ही समर्थ - यह मैं आत्मा हूँ तो ज्ञान-मय ही तो हुआ और जिससे जाना है वह भी तो मेरा स्वरूप है और जो जाननेकी क्रिया बन रही है वह भी तो मेरी ही परिणति है । ये कोई जुदी जुदी चीजे नहीं है, बल्कि अघ्यात्म दृष्टिसे देखिये तो यह आत्मा जानता भी खुदको ही है, पदार्थोंको साक्षात् नहीं जानता । पदार्थोंको जानता है यह व्यवहार तो है मगर साक्षात् कर्ममे, जाननेकी क्रियामे यह आत्मा खुद ही है । पदार्थ साक्षात् कर्म नहीं है । पर साक्षात् कर्म नहीं है, पर साक्षात् कर्म जो यह मैं आत्मा हूँ और वह जिस प्रकारसे इस ज्ञानमे लाना गया है वह किसी अर्थकाररूपसे परिणत हुआ ज्ञान जाना गया है । तो चूँकि इस ज्ञानका विषय चौकी आदिक पदार्थ पडा है इस कारण हम यह उपचारसे कहते हैं कि मैं चौकीको जानता हूँ । निश्चयदृष्टिसे अनेक अपनेको ही करते है, अपने व्यापारसे करते हैं । कोई भिन्न कर्म नहीं और भिन्न करण नहीं, इस दृष्टिसे निहारते तो सर्वत्र आपको यह अभिन्नता मालूम होगी । व्यवहारमे तो हम अनेक बातें कहा करते है जैसे दोपहरके समय दिनमे किसी पुरुषकी जो छाया पडती है मैदानमे तो यह कहा करते हैं ना कि यह पुरुषकी छाया हैं, पर पुरुषका जो कुछ है वह पुरुषके शरीर मे ही समाया हुआ है, पुरुषके शरीरसे बाहर नहीं है । छाया क्या पुरुषके शरीरमे समायी है या पुरुषके शरीरसे अलग जमीनपर है ? जमीनपर है तो वह छाया परिणामन पुरुषका नहीं हैं किन्तु जमीनका परिणामन है । वहाँ पुरुष निमित्त कारण है, आश्रयभूत है, निश्चयदृष्टिसे कुछ निर्णयकी बात कही जा रही है ।

समझने समझानेमे ज्ञानका ही महत्त्व - इस प्रसङ्गमे कोई वक्ता उपदेश करता है श्रोतागण सुनते हैं, समझते हैं तो व्यवहार यह है कि अमुक विद्वान् लोगो को समझा रहा है । लेकिन निश्चयदृष्टिसे निहारिये कि विद्वान क्या लोगोको समझा

रहा है ! नहीं, लोग समझ रहे हैं अपने परिणामनसे । उममे विद्वान् क्या करेगा ? कोई अज्ञान श्रोता हो, न समझे तो उसे विद्वान् क्या समझा देगा ? विद्वान तो अपनी इच्छाके अनुकूल कल्पनाएँ करेगा, इच्छा, कृपा जिस प्रकारका भी भाव होता है उस भावका निमित्त पाकर उसके आत्मामे उसका योग चला है । उस योगके निमित्तसे शरीरमे उस प्रकारकी वायु चली । और उस वायुसे प्रेरित होकर जीभ, ओठ बगैरह चले । उस निमित्तमे ये शब्दवर्गणाये अमुक अमुक शब्दरूप परिणामी । इन सब बातों मे ज्ञान इच्छा प्रयत्न ये सब कारण पढ रहे हैं किन्तु विद्वानने जो कुछ किया है वह अपने आपके आत्मामे किया है दूसरेका कुछ नहीं किया । कहा यह ला रहा है कि निश्चयदृष्टिसे प्रत्येक पदार्थ अपने आपका कर्ता है कुछ भी करे तो इसी तरह निश्चयसे यहाँ हम अपने आपको जानते हैं, घट आदिक पदार्थोंको नहीं जानते । तब जो यह कहा है शकाकारने कि जो करण बनता है वह कर्म नहीं बनता यह बात तो नहीं रही । निश्चयसे तो वही पदार्थ अपने कामके लिये करण भी है, कर्म भी है, कर्ता भी है और फिर दो प्रकारके प्रसङ्ग होते हैं करण होता है एक ज्ञायक और एक कारक ज्ञायकका अर्थ है - ज्ञान करना कराना और कारकका अर्थ एक ज्ञान क्रियाको छोड कर बाकी जो परिणतियाँ होती हैं उनमे कारक कारण है । इन दोनोंमे फर्क है । कारकमे तो जो कारण है वह ज्ञात न हो तो भी काम करता है, पर ज्ञापकमे जो कारण है ज्ञान वह ज्ञान न हो तो काम नहीं बन सकता । जैसे हम चले जा रहे हैं या पीछे पैर हटाया और अग्निपर पैर पड गया तो अग्नि जला ही देगी । न भी कभी ज्ञानमे आये, अज्ञात है वह कारण पर वह है कारकरूप करण । लेकिन जानकारियाँ जितनी होगी उन सब जानकारियोंको करने वाला जो ज्ञान है वह ज्ञान हमारे उपयोग मे स्पष्ट प्रतिभासित रहेगा । तो ज्ञायक कारण अज्ञात होकर नहीं बनता । अन्य-अन्य तो अज्ञात होकर बनते हैं ।

अज्ञानीकी विपरीत मान्यता - यहाँ अपने ज्ञानकी चर्चा चल रही है कि हम जो ज्ञान करते हैं वह किस ढंगका करते हैं कितना हमारा महान ऐश्वर्य है कितना हम स्वाधीन हैं अपने कार्योंके करनेमे । मोही अज्ञानी पुरुषोंने यह मान रखा है कि मैं घर चलाता हूँ । दूकान करता हूँ, व्यवसाय करता हूँ अमुकको पालता हूँ और इस मान्यतासे जो बात घटती है जो प्रसङ्ग आते हैं वे सब पराधीनताके आते हैं और इसी कारण बहुत बहुत इस बीचमे परेशानी भी होना पडता है और इसी परेशानीसे हम भिन्न-भिन्न रूपसे इन सब साधनोंके मान रहे हैं, पर यह दृष्टि नहीं गयी कि यह मैं आत्मा केवल जानने भरका काम किया करना हूँ, जब मैं रागद्वेष भावोंसे विगड भी जाता हूँ और वहाँ बहुतसे बँसबोका सच्य करना, अनिष्टका विगाड करना, किसी चीजका विनाश करना, किसी चीजको प्रीतिसे रवाना अनेक बातें होती रहती हैं वहाँ पर भी ये सब कुछ नहीं किए जा रहे, केवल अपने ज्ञानका परिणामन किया जा रहा है । कल्पनारूपसे, विकृत रूपसे एक ज्ञानको पकडा जा रहा है, चीजमे कुछ नहीं किया

जा रहा है यह दृष्टि नहीं पट्टवती और चाहे हम अपने विगाडका ज्ञान बनायें चाहे अपने सुधारका ज्ञान बनायें, बनाते तो हम ही है ना। अपने द्वारा बनाते हैं। इसमें पराधीनता नहीं है हाँ पराधीनता है तो वह निमित्तरूपसे है, पर, पर किसीके आधीन हम एक साक्षात् हो जायें उपादानतया हो जायें यह बात नहीं बनती। पदार्थका जैसा स्वरूप है वह दृष्टिमें आ जाय तो फिर इस जीवको बलेश ही न रहेगा।

दुर्लभ मनुष्यजन्मके कर्तव्य—अनन्त वृथानियोमें भ्रमण करके आज यह मनुष्य पर्यायमें आया है इस पर्यायमें आकर वास्तवमें करने योग्य काम क्या है इसका भली प्रकार निर्णय खना चाहिए अनादिकालकी अविद्याकी वासनासे प्रेरित होकर जैसा मनने चाहा वैसा ही अपने हितके लिये निर्णय बनायें वह तो आत्माके हितमें न हँगा तपश्चरण वास्तविक यही है। अपनी अन्तर्दृष्टिको निर्मल स्वच्छ बनायें। अपने आपको सवन् न्यारा देखे। जैसे जलमें रहते हुए भी कमल जलसे भिन्न है इसी प्रकार समागमोंमें रहते हुए भी आत्मा समागमोंसे भिन्न रहे ऐसी वृत्ति बने तो हितका उपाय बनेगा। देखिये कमल जलसे ही तो उत्पन्न होता और जलमें न रहे तो कमल सुख भी जायगा, उसका पोषण भी जलसे ही हो रहा है इतनेपर भी कमल यदि जलमें आ जाय, जलसे ऊपर न रहे तो भी वह सड़ जायगा। जलसे कमल अपना पोषण उतना ही लेता है जितना चाहिए। और वह जलसे ऊपर बेश उठा रहता है, जलमें मिलता नहीं। जलमें लीन नहीं होता। जलमें लीन हो जाय तो कमल नष्ट हो जायगा इसी तरह गृहस्थ भी घरमें ही उत्पन्न होता है, उन परिजनोमें ही पल रहा है। वहीसे पोषण मिल रहा है। यदि गृहस्थ घर बार छोड़ दे, पागलोकी नाई फिरे तो बरवाद होगा कि नहीं। गृहस्थ रहता हुआ घरको विष्कूल अव्यवस्थित बना दे तो उसे लोग पागल कहेंगे। फिर रहता क्यों घरमें ? और यदि वह घरमें ही लीन हो जाय, जैसे कि कमल जो ऊपर प्रपुल्लित पूला हुआ है वह अपनी ऊँची जगह छोड़कर पानीमें ही आ जाय तो भी कमल सड़ जायगा।

पर पदार्थमें आशक्तिसे अनेक दुःखोका जन्म—इसी प्रकार गृहस्थ यदि घरमें ही लीन हो जाय तो दुःखी होगा, बरवाद होगा। तो जलसे भिन्न कमलकी उपमा गृहस्थने लिए कई दृष्टियोंसे फिर वैठती है। तत्त्वज्ञान हो तो परिस्थितिवश घर भी रहना पड़े फिर भी यह घरसे निर्मल अपने आपका अनुभव कर सकता है, इस ही में हित है। अनन्त कुथोनियोकी भाँति यदि अब भी आहार, सज्ञा, भय, मैथुन परिग्रह चार सज्ञावोके ज्वरसे पीडित बने रहे और उस पीडाको शान्त करनेके लिए इन्ही सज्ञावोकी चिकित्सा करे, आहार, भय, मैथुन, परिग्रहका प्रयोग करें तो इसमें आत्मा की पूर्ण बरबादी है और जिस आत्मदेवका प्रसाद पाकर आज मनुष्य हुए हैं। कुछ पुण्यवत्ता मिली है, यदि हम इस ही आत्मदेवपर प्रहार करें विषय वपायोंमें लीन होकर, तो क्या गति होगी ? जो गति पहिले थी निगोदकी वह होगी। जो हम आज

का इस मनुष्य गतिमे कितना अधिक उत्तर दायित्व है इसका भान करें। यह भव एक ऐसी स्थितिमे है कि हम अपने आपको चाहे प्रयत्न करें तो ससारके सकटोमे मदाके लिये छुटकारा पा सकते हैं और यही प्रमाद करें तो जैसे अन्न तक ससारमे चलते चले आये है इसी प्रकार चलते चले जानेका ठेका भी बना सकते हैं ।

पर पदार्थोंकी सग्रहकी भावना ही दु खोका मूल बड़ी जिम्मेदारीका यह मनुष्यभव है। इम यो ही परिग्रहकी लालसावोमे विषय कषायोंके विकारोमे अपने आपको फसा दिया तो यह कोई बुद्धिमानीकी बात नहीं है। देखिये। लोग कहते हैं कि सस्ती चीज आखिर बहुत मँहगी पडती है। बाजारमे कोई सस्ती चीज अगूर या देव वगैरह ले आये ता वे कसी कामके नहीं रहते। कोई सेव तो मिलते हैं १॥ ६० किलो और कोई मिलते हैं ८ ६० किनो। तो ८ ६० किलाकी चीज १ छटाँक लेकर खा ले तो वह तो खाने योग्य है पर १॥ ६० के एक किलो वाले सेव खाने योग्य न रहेंगे। इसीमे तो लोग कहते हैं कि सस्ती चीज पूरी मँहगी पडती है। तो हम आप सबने यह दुलभ मनुष्यभव पाया है, कुछ पुण्यका उदय भी है और यहाँ भोग उपभोग के साधन मिले हैं ये सब भोग बडे स ते लग रहे हैं, ये आखिर कितने मँहगे पडेंगे ? न जाने कसी गति मिलेगी ? कहाँ भटकना होगा ? कसी स्थितिमे रहेंगे ? सारी बरबादी ही रहेगी। अपने आपके भीतर समझ वनायें और धर्मके आयतनमे अपना अनुराग बढ़ायें, बाह्य अर्थोंकी उपेक्षा करे, इससे ही आत्महितका मार्ग मिलेगा।

ज्ञानके स्वरूपकी सिद्धि—ज्ञानके स्वरूपकी चर्चा चल रही है कि यह ज्ञान परपदार्थोंका तो परिज्ञान करता ही है, स्वका भी परिज्ञान करता है और केवल इतनी ही बात नहीं है कि ज्ञानसे ही प्रतीति होनी, उसके साथ जो जन्मनहार आत्मा है उसकी भी प्रतीति रहती है, जिस पदार्थको जाना है उसकी भी प्रतीति रहती है। जिस स्वरूपसे ज्ञानको जाना जाता है उसकी भी प्रतीति रहती है और जानन क्रिया की भी प्रतीति रहती है। केवल जो कर्मरूपसे प्रतिभासमे आया, वही प्रत्यक्ष है ऐसा नहीं। पदार्थका कर्मरूपमे प्रत्यक्ष है, आत्माका कर्त्तारूपसे प्रत्यक्ष है, ज्ञानका कर्मरूपसे प्रत्यक्ष है और जानन क्रियाका क्रियारूपसे प्रत्यक्ष है। जब अन्तरमे दृष्टि डाली जाती है तब ये सब लीलायें विदिन होती हैं। मैं क्या हूँ, किस रूप हूँ, सबका सब स्पष्ट भान होता है और ऐसा भान हाना अन्तरदृष्टि दे करके यह तो है अध्यात्म मार्गका विलास लेकिन अध्यात्म पथसे भी पूरा न देखो दर्शनशास्त्रकीट श्रुतिसे देखो तो युक्तियो मे फिर यह सिद्ध है कि ज्ञान करणरूपसे प्रत्यक्ष होता है। इस शैलीसे ही ज्ञानका रूपक बनता कि मैं ज्ञानके द्वारा घट आदिक पदार्थोंको जानता हूँ। शायद यह कही कि आत्माकी तो प्रत्यक्षता हो जायगी, क्योंकि वह कर्त्ता है पर करणभूत जो ज्ञान है चूँकि वह करण है, साधन हैं इस कारण उसका प्रत्यक्ष न होगा कि चलो आत्माको तो प्रत्यक्ष माना, फिर जैसे वह आत्मा अपने आपके स्वरूपको जानता है इसी प्रकार

बाह्य अर्थोंको भी यह आत्मा जानता है यो मान लिया, फिर बीचमे परोक्ष ज्ञानकी कल्पनासे क्या लाभ है ? यह अस्वसम्बन्ध ज्ञान मानने वाला सैद्धान्तिक ज्ञान सर्वथा परोक्ष ही माना है, पर बात वहाँ कुछ अलग अलग तो नहीं है ।

ज्ञानपरिणति द्वारा ज्ञानमय क्रियाकी सभ्यता—ज्ञानमय आत्मा ज्ञानमय वृत्ति है, ज्ञानमय परिणतिसे ही ज्ञानमयकी क्रिया है तो वहाँ सब कुछ कर्ता करण क्रिया सभी स्पष्ट हैं । एक स्पष्ट है कुछ भी चीज तो सभी स्पष्ट है, इतनी विचित्रता की बात लोकमे हो रही है कि विरले विवेकियोंको छोड़कर शेष समस्त यह ती । लोक अपने आपकी बातको समझनेमे परेशानी अनुभव करता है और जगतके बाह्य पदार्थोंसे यहाँ वहाँके पदार्थ समूहको जाननेमे बड़ी सुगमता समझता है जाननेमे, उस का परिचय पानेमे, तो जैसे हमारा आत्मा हमारी प्रतीतिमे आता है कि मैं जानता हू ।

आत्माके वैशिष्ट्यकी सिद्धि—इसी प्रकार मैं ज्ञानके द्वारा जानता हू यह विधि भी प्रतीतिमे आती है । जब आत्मा ही जानने वाला हो तो आत्माकी ये दो विशेषतायें होगी कि अपनेको भी जाने और परको भी जाने । करण भेद ज्ञान कोई आत्मासे भिन्न बात नहीं है, फिर परोक्षज्ञान कल्पनासे लाभ क्या ? यदि ऐसा बतावोगे कि साधनके बिना कर्ताका क्रियाव्यापार नहीं हुआ करता । जैसे देवदत्त कुल्हाड़ी से काठको काटता है तो तो काटने योग्य कर्मका व्यवहार देवदत्त कुल्हाड़ीके बिना नहीं कर सकता । इसी तरह मैं घटको जानता हूँ तो जानन क्रियाका व्यापार किसी क्रियाके बिना नहीं बन सकता अतएव करण माननेकी आवश्यकता है । यह भी आपको कहना यो ठीक नहीं, आखिर मन और इन्द्रिय तो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग करण है, वह भी परोक्ष है, फिर अन्य ज्ञान परोक्षकी कल्पना करनेसे लाभ क्या ? वह कर्ता है, आत्मा जानता है और उसमे यदि कहे कि सिद्धान्तकी जरूरत हो तो मन है और इन्द्रिय है । यदि कहे कि मन इन्द्रिय चेतन है, केवल चैतन्य करण प्रधान होगा तो जो भी चैतन्य होगा वह चैतन्यसे अभिन्न है, उमे समझनेके लिए एक करण बना लिया । जैसे कहा जाय कि साँप जब गोल मटोल बन जाता है तो उसमे कर्म क्या है ? घन क्या है ? किसी दूसरेने बनाया क्या ? और वह अपने आँके परिणामनसे इस प्रकार कलाकार बन गया । ऐसा आत्मा जब कुछ जानता है तो उस जाननेके लिए कोई नये भिन्न परोक्ष ज्ञानके सम्बन्धकी जरूरत है क्या ? आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप है । जब जानता है तो अपने आपके परिणामनसे जान लेते हैं । देखिये अपने आपमे अपने इस अद्वैत आत्माको ब्रह्मको देखियेगा ।

प्रत्येक द्रव्यकी सिद्धि स्वरूपसे ही—समस्त पदार्थ अद्वैत हैं । मव मिल कर एक नहीं किन्तु जितने भी पदार्थ हैं वे सब अहने अपने स्वरूपमे किसी दूसरेका सम्बन्ध नहीं है, इस कारण प्रत्येक पदार्थ अपने आपमे अद्वैत हैं, सारा पदार्थ सारा जीव लोक, सारा चराचर समस्त अद्वैत है । यह बात ठीक नहीं, किन्तु प्रत्येक एक

एक पदार्थ अपने आपके स्वरूपमें केवल है, अद्वैत है, अब जरा केवल अपने आपके स्वरूपपर दृष्टि करके मोचिये तो सही क्या हं गा यहाँ ? बहुत बहुत श्रुतियोंसे भी क्यों समय खोया ? जो बात रुदकी है, रुदमें है, खुदके देखनेसे जानी जा सकती है तो जरा दृष्टि डालें और जान जाये कि मैं क्या हूँ, कैसास्पष्ट हूँ, किस रूप हूँ, उमके लिये अनेक श्रम क्या करना ? विदित हो जायगा कि यह मैं क्या हूँ । देखिये आत्मनिधि को बाधा देने वाला है विषय कपायका परिणाम । हम आप सब परिपूर्ण हैं, अपने परिपूर्ण स्वरूपका बोध न होनेसे बाह्य पदार्थोंकी आशा कर करके हम अंधरे बनते जा रहे हैं करपनामे । इसपर भी पूरा हैं । कुछ लोग वशा सिद्धान्त रखते हैं कि वह पूर्ण है यह पूर्ण है । देखिये सस्कृत भाषा में जितने ही शब्दों में ऐसे मर्म होते हैं कि किसी किसीका मर्म बतानेके लिए हिन्दीमें शब्द नहीं होते । वडो कठिनाई होती है - इद और अद इन दो शब्दोंमें क्या अन्तर है ? यो तो दोनोंका अर्थ य है पर अद के यह अर्थमें और इदके यह अर्थमें कुछ अन्तर है, किसी अन्तपर कुछ दृष्टि साम्य रखकर फिर यहकी कल्पना करके उमें वर्तमानतया बोलना यह तो है अब कर्म और इद एक साधारणतयाके लिए कहा जाता है । वह पूर्ण है यह पूर्ण है अच्छा प्रभु परमात्मा सिद्ध पूर्ण हैं कि नहीं ? बुद्ध निर्मल अनन्त आनन्दरसमें लीन कृतकृत्य जैसे अब कुछ करनेको नहीं रहा वैसा ही स्वरूप तो अपना है पर यहाँ क्या हालत हो रही है । कौन ठिकाना है, कब ससारके सकट दूटेंगे, कितने सकट लगे हैं ।

परमें एकत्व ही उपसर्गका हेतु सब बाह्य दृष्टिका परिणाम है । जिस दृष्टिसे जिस प्रयत्नसे हम दुःखी हो रहे हैं उसी प्रयत्नमें मौज मानते हैं । यह कितना दबा भारी उपसर्ग है हम आप सब परमात्म प्रभुओंके ऊपर नहीं तो कष्ट क्या है ? जहाँ तो वही बैठे रहे । जिस क्षेत्त्रमें आपका स्वरूप है वही और अन्त प्रवेश करके स्थित हो जाय तो फिर कौनसा सकट है । जहाँ इस अपने विवेकमय पुरुषार्थसे चुके और इन इन्द्रियोंमें बाहरमें कुछ व्यापार किया लो सारे सकट एक साथ उमड आये । कुछ इन्द्रियाँ जचा कुछ अन्दिष्ट जचा किस से राग हुआ, किसीसे द्वेष हुआ, और जो मनमें इन्द्रियमें जैसी जो कुछ वर्तना चाहिए उम तरह बतनेको विवश हो गए, सारे सकट सामने आ गए, अब दूसरोसे व्यवहार चलने लगा ना, तो दूसरे भी विषय कसायो वाले पुरुष हैं उनके भी साथ लगा हुआ है, वे अपने स्वाथमें रहा करते हैं । तो अब सब बतें चल उठी विरोधकी, भगडेकी, विवादकी सकट माना जाने लगा ।

ज्ञानमय स्वरूपकी रुचिसे ही सकटका अन्त - हाँ कितने ही सकट हो परवाह नहीं । जरा अन्त दृष्टि दे तो दीजिए - यह मैं सबसे न्यारा केवल ज्ञानस्वरूप मात्र हूँ । इतनी भाँकी आये लो सारे सकट कहाँ हैं अब ? वह तो शान्त आनन्दमय अपने आपमें अपने आत्मकी दृष्टि नहीं जगती इस कारण इतनी परेशानी उठा रहे हैं यह है इस समयके जीबलोककी स्थिति । पर यह सिद्ध भगवान जिसके चक्रको पूजा

है, चक्र म यो संह और वहाँ भी इम भगवानका चक्र समझमे नहीं आता ।

वस्तुके मर्मज्ञके ही दुःख निवृत्ति—एक स्तुतिमे यो बोलते हैं ना - जो एक माहि एक राज्ञ एक माहि अनेकको सुनते भी ऐसा भ्रष्ट लगा होगा कि यह क्या चक्र है यह प्रभु कैसे हैं कि एकमे एक ही हैं, फिर क्या यह बैठे है—एकमे अनेक है, इन दो बातोंका क्या मतलब है ? यह सिद्ध भगवान एकमे एक हैं एकमे अनेक हैं और फिर क्या कह बैठे तीसरी बात ? एक अनेकनकी नहीं सस्या, वहाँ एक अनेक की भी कोई बात नहीं है ऐसे नमो सिद्ध निरञ्जन । यह सिद्ध चक्रकी बात कहाँ है । क्या मर्म है । मर्मी होय मरम सो जाने । जानना कोई कठिन बात नहीं है । आप के घरकी पतेकी बात है वहाँ । जैसे आपका किसी बड़े शहर कलकत्ता बम्बई शहरमे बड़ा काम हो, पर उसकी डोर यहाँ आपके पास है, आप घर बैठे ही उस कामकी सारी व्यवस्था बनाते हैं, तो स्वरूपके नातेसे वह समस्त सिद्ध चक्रकी डोर आपके पास है और यहाँ बैठे बैठे आप उनकी व्यवस्था भी बता सकते हैं । क्या है वहाँ ? एकमे एक राजे दूसरा नहीं । एकमे दूसरा सिद्ध नहीं है, एकमे एक ही सिद्ध है, हमारा वहाँ हो ही नहीं सकता । कैसे ? कहते तो यो हैं—एक माहि अनन्त मुनि मोक्ष गए हैं और जो जहाँसे मुक्त हुए है वे सीधा यो ही विराजमान होते हैं । लोक शिखरपर तो एकमे अनेक है कि नहीं । जहाँ एक सिद्ध है वहाँ अनेक सिद्ध हैं, हाँ यह तो बात ठीक है लेकिन यह भी पूर्ण ठीक है कि जो एक सिद्ध हैं, एक स्वरूप हैं उसमे वही राज रहा है । उसका ही ज्ञान आनन्द उसका ही परिणामन वह अपने ज्ञानसे अपने आनन्दसे परमात्मविलास भोगता है, उम्मी जगह चाहे दूसरे सिद्ध भी अनन्त है लेकिन वे भी एक एक अकेले अकेले अपने ही स्वरूपमे अपने आपका गुण परिणामन कर रहे हैं तब एकमे दूसरा है क्या ? एकमे एक ही रह रहा है और जब यहाँ देखा तो लगा कि एकमे अनेक रहे हैं इसपर फिर क्या कहा—अरे नहीं एक अनेकनकी नहीं सस्या, जब एकमे अनेककी दृष्टि डाली थी तब तो बुद्धि बहुत बाहर थी, गुण और पर्यायमे दृष्टि न थी । द्रव्यमे, पिण्डमे व्यक्तिमे दृष्टि थी और जब एकमे एकको देखा तब कुछ भीतर तो आया, पर वहाँ भी प्रतिव्यक्ति गुण पर्यायोकी नजर रखी गयी तब यो लगा कि एकमे एक ही विराज रहा है ।

भक्त की प्रार्थना - अब जरा और अन्तर दृष्टि गयी तो वहाँ केवल स्वरूप मात्र नजर आया । एक अनेककी भी सुघ भूल गए । अब एक अनेककी नहीं सस्या, ऐसे निरञ्जन सिद्धको नमस्कार हो' यही है सिद्धचक्र । सिद्ध समूह है और उसका मर्म समझनेमे कुछ चक्र सा लग रहा है और कुछ स्पष्ट सी बात है । हमारा नाता है चैतन्यस्वरूपके नातेसे हम उनके विलासको समझ सकते हैं पर परमात्माके विलासको समझनेके लिए हममे अपने आपमे कितनी पवित्रता होनी चाहिए तब समझा जा सकता है ? वह पवित्रता जगे और प्रभुमे ही हमारी भक्ति रहे वहाँ ही हमारी एक

डोर रहे, बिहार रहे, ऐसी प्रार्थना भक्तकी होती है ।

जिज्ञासुको परमात्मतत्त्व सुलभ—तो यह ज्ञायक स्वभाव जो अत्यन्त है, स्वाधीन है, जिसके निहारनेमें भी आनन्द है, ऐसे आनन्दधामकी दृष्टि छोड़ दे और यहाके समागममें मुग्ध रहें परिवारमें, बच्चोंमें, धनवैभवमें और बहिर्मुख दृष्टि रख रख कर अपनेको आकुलित बनायें तो अपने आपमें कुछ चिन्तन तो कीजिये कि हम कितना अपने आपपर उपद्रव ढा रहे हैं ।

जीवमात्रमें परमात्मतत्त्व निहित—यह प्रभु प्रभुकी प्रभुता कुछ साधन जोड़ करके बनायी जाती है क्या ? जितने भी साधन जुड़ते हैं वे प्रभुकी प्रभुता प्रकट करने लायक मुझमें पवित्रता रहे उसके लिए जुटाये जाते हैं पर प्रभुता तो प्रभुमें स्वयं प्रकट होती है । इसी कारण प्रभुका नाम स्वयम् है वह स्वयं स्वयंसे हुए हैं । पत्थर की मूर्ति और मिट्टीकी मूर्ति बनानेमें कुछ क्रियावोका अन्तर है कि नहीं ? पत्थरकी मूर्ति किस तरह बनायी जाती है और मिट्टीकी मूर्ति किस तरह बनायी जाती है । अरे, मिट्टी लाये, उसे सानी, उसमें और और मसाले ला कर डाले, उसके लोदा बनाये फिर उसकी मूर्ति बना ली । इस काममें तो बाहरमें चीजें जुटानी पड़ी और उनका पिण्ड बनाना पडा तो मिट्टीकी मूर्ति बनानेसे लावो—लावोका काम रहा । मिट्टी लावो, मसाला लावो, अभुक्त चीज लावो आदि । और, पत्थरकीकी मूर्तिमें हटावो हटाओका काम है । क ई पाषाण है जो उसमेंसे निकाला जाना है वह कहींसे बाहरसे नहीं लाना है । वे अवयव जो पत्थर हटानेके बाद प्रकट होंगे, वे अवयव पहिलेसे ही हैं । अब क्रिया यह गया कि छेनी हथौडीसे उस अवयवको आवरण करने वाले जो पाषाण हैं, उ हे हटाया है । हटाओ—हटाओका काम चल रहा है, लावो—लावोका काम नहीं चल रहा है । तो ऐसे ही जो परमात्म पदका विकास है, प्रभु होनेकी बात है वह हटावो हटावोसे बनेगी, लावो लावोसे न बनेगी । जैसे एक वह पा ण जिसमें त्रिम्बके अवयव पहिलेसे उपस्थित हैं, आवरण हटाये और वह प्रकट हुई है । इस ही प्रकार हम आप सबके स्वरूपमें वह चैतन्यस्वभाव, वह परमात्मत्व सबमें उपस्थित है, उसका आवरण करने वाले जो विषय कषायोंके परिणाम हैं तत्त्वज्ञानकी छेनी—हथौडीसे उन्हे हटावो हटावोका काम करिये । स्वरूप तो है ही परमात्मतत्त्वका । परिपूर्ण है वह स्वयं प्रकट हो जाता है । इसी कारण प्रभुको टङ्कोत्कीर्णवत् निश्चल ज्ञायकस्वरूप कहा गया है ।

टकोत्कीर्णवत् ज्ञायकस्वरूपकी दृष्टिसे अनाकुलत्वकी सिद्धि—टकोत्कीर्णवत् निश्चल प्रभुत्वपर हमारी दृष्टि जाय, उस ओर हमारा मुख मुड़े, हम उसे ईश्वर समझते रहे तो यह वडे सुख—शांतिकी बात होगी । पराधीन मायामयी जन्म तरणके दु खसे जो स्वयं दुखी हैं, कम्पङ्कित हैं ऐसे ही लौकिक जनोमें मोह और स्नेह भाव रखनेसे इस आत्माका क्या पूरा पट्टेगा ? खूब समझ लीजिये ! कितना दुर्लभ

समागम हम आपने प्राप्त किया ? जैनशासनका पाना, जैनशासनका वातावरण पाना और इस जैनशासनके तत्त्वके मर्मोंकी बात सुनना जानना समझना यह तो और भी उत्तरोत्तर दुर्लभ बात है । प्रथम तो मनुष्य ही बनना दुर्लभ है, पर मनुष्य होकर बुद्धि सही रहे, अच्छे कुलमे उत्पन्न हुए, अच्छे देशमे जन्म हो जाना, जैन शासन जैसे आहिंसात्मक और केवल वस्तुस्वरूपको निहारनेका उपदेश करने वाले और उस हीके आचरणके लिए मार्ग बताने वाले जैनशासनका लाभ होना कितनी दुर्लभ बातें हम आपने प्राप्त की हैं । इतना श्रेष्ठ सर्वस्व पाकर भी हम अपने आप तत्त्वज्ञानकी ओर न मुड़े और अन्य लौकिक जनोकी भांति विषय कषायोमे ही अपना उपयोग रमाये तो यह कितने बड़े खेदकी बात होगी । सकल्प करिये कि प्रभुभक्ति तो करेगे ही रोज, पर तत्त्वज्ञान जगाये रहनेके लिये एक घण्टा समय स्वाध्यायमे या पण्डितोंसे शिक्षा ग्रहण करनेमे किसी भी प्रकारसे तत्त्वज्ञानके लिए भी समय लगे, ऐसा अपना सत्सङ्ग बनायें और अपनेमे अपनेको निरखकर प्रसन्न होवे ।

आत्मामे कर्ता, करण, क्रियाका एकत्व आत्मा जानता है तो इस शैली से जानता है जैसा कि मैं ज्ञानके द्वारा चौकीको जानता हूँ, इसमें चार चीजें आयी । मैं यह तो कर्ता हुआ, चौकीको यह कर्म हुआ, ज्ञानके द्वारा यह करण हुआ, जानता हूँ यह क्रिया हुई । शङ्काकार यहाँ सिर्फ करणको प्रत्यक्ष नहीं मानता, कर्ताको भी प्रत्यक्ष नहीं मान रहा, कर्मको प्रत्यक्ष मानता है, क्रियाको भी प्रत्यक्ष मानता । इसके सिद्धान्तसे जानने वाला मैं भी प्रतीतिमे हुआ । चौकीको जाना वह भी प्रतीतिमे है जानता हूँ यह फल भी प्रतीतिमे है । किन्तु जिस ज्ञानके द्वारा जानता हूँ वह प्रतीतिमे नहीं है ऐसा इसका मतव्य है । इस सम्बन्धमे बहुत सी बातें बतायी भी है और अब यह बतला रहे है कि ज्ञानरूप जो करण है वह तो कर्तासे अभिन्न है, वह तो कहने मात्रका करण है । करण तो जड है चक्षु है । छद्मस्थ पुरुषोंके ज्ञान होनेमे करण तो मन और इन्द्रिय है जिनका निमित्त पाकर जानते हैं । ज्ञान तो आत्माकी शक्ति और परिणामन है ज्ञान तो स्वसविदित है ।

ज्ञानके आत्माकी शक्ति एवं परिणतिकी उपादेयता - शङ्काकार कह रहा है कि इन्द्रिय और मन तो अचेतन है, अतएव करण रहे आये, किन्तु उस करण की प्रधानता नहीं है । ज्ञान चेतन है इस लिए यहाँ प्रधान करण वही है, यह भी बात युक्त नहीं बैठती क्योंकि भाव इन्द्रिय और भावमन ये तो चेतन माने गए हैं और भाव इन्द्रिय भावमनमे भी अगर परोक्षपना सिद्ध करे तो वह भ्रं ठीक है क्योंकि जो लब्धिरूप इन्द्रिय मन है वह परोक्ष है किन्तु उपयोगरूपसे जो इन्द्रिय और मन चलता है वह तो परोक्ष नहीं, प्रत्यक्ष है । यहाँ परोक्ष और प्रत्यक्षका तात्पर्य दार्शनिक पद्धति से लेना है । जैसे मैं चक्षु इन्द्रियके द्वारसे चौकीके ग्रहणमे उपयुक्त हुआ हूँ तो मैं चौकीको देख रहा हूँ अन्यको नहीं इसी प्रकार अपने अर्थको ग्रहण करनेका जो व्यापार है

वह स्वसम्बेदन सिद्ध है। मैं जो कुछ जाक रहा हूँ और जो कुछ भीतरी बात बर्त रही है उसे दूसरे जन चाहे न जानें, हम तो बराबर सब जान रहे हैं। सब लोग विचार लो, जिसके मनमें जो भाव है, जो विचार है वह उसको तो स्पष्ट प्रतीत है, दूसरा चाहे उसे जान पाये या न जान पाये। तो अपना ज्ञान अपनी क्रिया स्वयं कर्ता यह सब बिल्कुल स्पष्ट रहता है। चाहे वह किसी पद्धतिसे स्पष्ट हो, सभी मनुष्योंको यह प्रतीति है कि जो मैं उपयोग करता हूँ सो जानता हूँ। मैं यह सोच रहा हूँ, मैं यह जान रहा हूँ, सबको अपनी अपनी बात विदित है। जैसे कोई पुरुष मायाचार करे, कपट करे, छलका भाव लाये तो जा छल करने वाला है वह सब समझ रहा है या नहीं कि मैं यो सोच रहा हूँ मैं यो करूँगा, दूसरा जाने या न जाने। तो जो स्वयं जानने वाला है वह अपने आपमें स्पष्ट है, उसे तो सब बात मालूम है। जानकारीको अथवा ज्ञानकी अप्रतीति नहीं कह सकते।

आत्माके स्वसम्बेदनकी सिद्धि यदि यह तुम्हारी अड हो कि जितनी भी क्रियायें होती हैं उन क्रियाओंके करनेमें कोई कारण जरूर चाहिए। जैसे पेन्सिल छीली गई तो छीलने रूप कार्यमें कोई कारण चाहिए। यह कारण क्या है? चाकू। ऐसे हो यह भी हठ कर रहे हो कि जाननेकी जो क्रिया हो रही है उस क्रियामें कोई कारण चाहिए। वह कारण है ज्ञान। और जैसे जो जो कारण होता है वह सब होता है परोक्ष। तो यह ज्ञान भी परोक्ष है। यदि ऐसी ही अड पकड़ते हो तो जब आत्मा का सम्बेदन किया जा रहा हो आत्मानुभव तो वह भी तो एक काम है ना? तो उस आत्माके स्वसम्बेदनमें क्या कारण बनेगा सो बतावो? देखिये! आत्माके स्वसम्बेदन से कारण ज्ञान नहीं माना है शङ्काकार ने। क्योंकि आत्माका स्वरूप दृष्टा माना है। ये लोग ज्ञाना नहीं मानते। जल्दी पमझनेके लिए ऐसा ब्याल करलें कि उपयोग दो प्रकारका है ज्ञान और दर्शन। उसमेंसे दर्शन तो आत्माका स्वरूप है और ज्ञान आत्मा का स्वरूप नहीं है, वह प्रकृतिका विकार है या जिस चाहेका भौतिक विकार। ज्ञानको आत्माका मानते हों नहीं। तो जब आत्माका स्वसम्बेदन हो रहा हो तो वह भी एक क्रिया है। उस क्रियामें कारण क्या मानोगे? अपना आत्मा ही माना है इसका कारण ज्ञानका तो वहाँ कोई प्रसङ्ग ही नहीं। तब अर्थको ही क्यों नहीं एक सीधा प्रत्यक्ष मान लेते हो, इसमें क्यों अदृष्ट अन्धकी कल्पना करते?

स्व परके जाननेमें ज्ञान ही कारण—भैया। सीधी बात है जान लिया आत्मपरिच्छित्तिमें आत्मा ही कारण मानते तो अर्थ परिच्छित्तिमें अर्थको ही कारण ज्ञानको कारण क्यों मानते? जब आत्माकी स्वसम्बेदनरूप क्रियामें हमारा आत्मा ही कारण बन गया तो पदार्थकी प्रतीतिमें वही पदार्थ कारण बन जावे। फिर ज्ञानको जाननेकी क्या जरूरत है? इस कारण चक्षु आदिक जो ये कारण हैं, इन्द्रियाँ हैं इनसे कुछ भिन्नता मानते हो जानने? तो यह जरूर मानना पडेगा कि ज्ञान यद्यपि कर्मरूप

से प्रतीत नहीं हो रहा है करणरूपसे हो रहा है फिर भी प्रत्यक्ष है। जैसे मैं चौकीको जानता हूँ इसमें चौकी कर्मरूपसे जानी गयी। चौकीको तो ये प्रत्यक्ष जानते हैं ना, ऐसे ही करण रूपसे जाना गया जो ज्ञान है वह भी प्रत्यक्ष होता है। यह हूठ न चलेगी कि जो कर्मरूपसे हो वही प्रत्यक्ष होता है। और, फिर कितनी अन्धेर की बात है कि फल भी तुम प्रत्यक्ष मानते और कर्ता को भी प्रत्यक्ष मानते। और जो पदार्थ जाना गया उसे भी प्रत्यक्ष मानते, सिर्फ एक ज्ञान से तुम्हे ईर्ष्या है उसे प्रत्यक्ष नहीं कहा। जो बात ठीक युक्ति में नहीं बैठते, चाहे ये कर्म प्रत्यक्ष नहीं हो रहे पर करण तो प्रत्यक्ष होगा ही।

स्याद्वाद द्वारा भिन्नाभिन्नत्व उपपत्ति क्योकि वह जो करणरूप ज्ञान है वह आत्मा से भिन्न है, यदि ज्ञानको आत्मा से भिन्न मानोगे तो विशेषवाद खडा हो जायगा। जो समझिये कि आत्मा नामकी कोई एक चीज न रहेगी, क्योकि गुण अलग पदार्थ है, क्रिया अलग पदार्थ है, सामान्य विशेष करते जाइये, स्याद्वाद भेदाभेदात्मक को बताता है और एक लोक प्रसिद्ध है कि हाथीकी सूढ वाले गरुश जी है, और उनका बाहन घूहा माना है। ऐसा चित्र भी देखा होगा। यह चित्र काहे की सूचना देता है? यह एक तत्त्वका आकार बनाया गया है। कोई घटना घटी हो, घूहेपर चढते फिरते हो ऐसी बात नहीं है, पर वह एक तत्त्वकी घटना बतायी गयी है। भेदा वेदात्मक स्वरूपका चित्र है वह। घूहाका नहीं पशुका नहीं, रूपक बताया है। वहाँ दो बातें हैं—एक तो गरुश जी एक पुरुष है और उस पुरुषमें ऐसी फिट बैठी है जैसे किसी पुरुषकी गर्दन होती। कोई अलगसे टाका नहीं है। कुछ निशान नहीं बल्कि जैसे मनुष्यका मुँह है तैसे ही इसका मुँह है, इस तरहका कर दिया गया है और कथन में बताया कि भवानीके शरीरके मलसे गरुश जी बन गए थे, और उनके पिताको मालूम न था तो उन्होंने शिर काट दिया। कौन आ गया हमारे यहाँ अन्त पुरके निकट। जब बताया कि यह तो अपना ही पुत्र है हमारे मलसे पैदा हुआ था तब उन्होंने दूढकर कहीसे लाकर एक हाथीका मुँह फिट कर दिया। तो वहाँ यह देखना है कि वे दो अंग इस तरह जुड़ गए कि उनमें कुछ भिन्नता नहीं प्रतीत होती है। वह अभेद अभेदका प्रतीक है। जो अभेद है जो अखण्ड है। दो अंग अलग अलग नहीं मालूम मडते। गरुश जीकी सूढ अभेदका उदाहरण है, और जो बाहन घूहा है वह भेदका उदाहरण है। घूहा किसी कपडेके कुतर कुतरकर इस तरहके खण्ड खण्ड कर देता है जिनको मनुष्य किसी चीजसे काटकर नहीं कर सकता। वह घूहा है भेदका दृष्टान्त। तो वह सारा चित्र भेदाभेदात्मक है और स्याद्वादका प्रतीक है। तो स्याद्वादसे वे सर्व सिद्धियाँकी जा सकती हैं।

स्याद्वादके विना वस्तुधर्मकी अमिद्धि आत्माका ज्ञान भिन्न है या अभिन्न? यह प्रश्न रखा गया। आत्मामें ज्ञान अभिन्न है क्योकि आत्माका स्वरूप

ज्ञान है, यह तो ठीक है किन्तु आत्मा कहते हैं अनन्त गुणोंके पिण्डको और उनमेंसे है ज्ञान एक गुण । तो अब गुण गुणीका भेद हुआ ना, लक्षणका भेद हुआ, सज्ञाका भेद हुआ, प्रयोजनका भेद हुआ । तो आत्मासे ज्ञान भिन्न भी है । अब स्याद्वादका आश्रय लिए बिना कुछ भी एक वान कहें तो तीर्थकी परिणति नहीं चल सकती । आत्मासे ज्ञान विलकुल अभिन्न है तो उसकी चर्चा ही करते फिरना देकार है । कुछ बताया ही नहीं जा सकता बस एक आत्मा आत्मा आ मा । किमी दूसरी बातको मुखसे न बोले क्योंकि वह भेद है, ज्ञान है सो आत्मा है, फिर न पता सलेगा, तीर्थ परिणति चलेगी और आत्मा से ज्ञान न्यारा है ऐसा मानते हो तो बताओ ज्ञानरहित आत्मा क्या ? और आत्माको छोड़कर ज्ञान अलग क्या ? न ज्ञानका स्वरूप बनेगा और न आत्मा का स्वरूप बनेगा । स्याद्वादका सहारा लिए बिना धर्मकी भी सिद्धि नहीं हंती । किमीको आपने दो वर्ष पहिले कुछ रुपये उधार दिये थे अब आज आप उससे अपना हिसाब करवाना चाहते हैं तो आप यह बतलावो कि जिससे आप हिसाब करवाना चाहते क्या वह वही है जो दो वर्ष पहिले था ? यदि वही था तो व्याज उसपर आता नहीं और यदि कहो कि वह नहीं और है तो रूपसे माँग क्यों उठे ? यह तो और है दिया किसीको था ।

स्याद्वाद द्वारा समस्त विवादोका अन्त— तो जितने भी व्यवहार बन रहे हैं वे स्याद्वादसे बन रहे हैं भले ही लोग स्याद्वादके नामसे परिचित न हो लेकिन आघार उसीका हर व्यवहारमें चल रहा है, घरमें बाहर सर्वत्र वही व्यवहार चल रहा है । तो यो जो हमारे ज्ञानकी शैली है उसमें कर्ता कर्म करण क्रिया ये चार प्रकारके होते हैं । चारोंके चारो इस जाननहार आत्माको प्रतीतिमें रहते हैं । ऐसा नहीं है कि जानने वाला उस प्रतीतिसे हो अपनी समझमें हो, जिस चीजको जाना जा रहा है उसकी भी प्रतीति है और जो जानन बन रहा है उसकी भी प्रतीति है, ज्ञानकी भर प्रतीति नहीं है । ऐसा नहीं है । चारोंके चारो बराबर प्रतीतिमें आ रहे हैं । जैसे पदार्थ को जाना तो वह पदार्थ प्रतीतिमें स्पष्ट है इसी प्रकार जाननहारमें और जाननका अभिन्न करण ज्ञान और जाननेकी क्रिया ये भी हमारी प्रतीतिमें हैं । जैसे किसी योगी ने कर्मकाण्डका अध्ययन नहीं किया और भेदविज्ञान, और आत्म ध्यानके प्रतापसे वह श्रेणीमें चढता जाय, क्षयकश्रेणीमें चढे तो वह कुछ नहीं जानता कि १०वें गुणस्थान के परिणाममें क्या होता है, कितनी प्रकृतियोंका आकर्षण होता है, कैसी निर्जरा चलती है, १०वें ११वें १२वें गुणस्थानमें क्या होता है । न उनका ध्यान दे, नहीं पहिले ज्ञान किया और न अब उपयोग है लेकिन उस शुक्ल ध्यानके प्रतापसे जो बात होती है वह सबपर एकसी होती है ।

जाननहार आत्मासे ज्ञानका अप्रत्यक्षत्व— चाहे कोई कर्मकाण्डका विद्वान हो और चाहे कर्मकाण्डके विषयमें कुछ न जानता हो, पर जिसके पवित्रता है, ध्यान

है उसपर तो सब बातें एकसी गुजरेंगी । इसी तरह जितना भी जो जानते हैं वे चाहे वह न समझ सकें कि इसमें कर्ता क्या है । कारण क्या है । क्रिया क्या है, नहीं उसका विश्लेषण कुछ कर सकते लेकिन जाननेकी जो शैली है, प्रयोगही वह सबमें प्रकसमान ही गुजरता है चाहे अपनी जानकारीका कोई विश्लेषण कर सके या न कर सके । तो यो ज्ञान आत्मासे सर्वथा भिन्न नहीं है, कथंचित भिन्न मानलें तो कथंचित भिन्न मान लेनेसे ज्ञान प्रत्यक्ष होता ही नहीं है ऐसा एकान्त तो न बन सकेगा । अरे प्रत्यक्ष स्वभाव वाले तुमने कर्ता तो माना है और क्रियाको भी माना है, ज्ञानको भी माना है, अब उससे अभिन्न ज्ञान है । कर्तासे भिन्न ज्ञान नहीं है जाननहार आत्मासे जुदा ज्ञान नहीं है और जाननकी जो क्रिया है । व्यवस्था है उससे जुदा कुछ ज्ञान नहीं है । तो जिसमें तुमने प्रत्यक्ष स्वभाव माना आत्मा उसकी प्रतीतिमें बराबर रहता है । तो उससे अभिन्न जो ज्ञान है वह कहीं अप्रत्यक्ष बनेगा, वह भी एक प्रत्यक्ष होगा ।

ज्ञानके स्वपर प्रकाशकता यहाँ प्रमाणके स्वरूपका प्रकरण चल रहा है, प्रमाण होता है ज्ञान और वह ज्ञान होता है स्वपर प्रकाशात्मक । इनमेंसे कुछ दार्शनिक परप्रकाशक तो मान लेते हैं और स्वप्रकाशक नहीं मानते । तो स्वप्रकाशकताकी सिद्धि इस प्रसङ्गमें की जा नहीं है कि जो पुरुष कोई जानता है तो इस पद्धतिसे ही तो जानता है कि मैं अपने ज्ञानके द्वारा चौकीको जानता हूँ तो इस प्रयोगमें जैसा कर्म उत्पन्न हो रहा है स्पष्ट प्रतीतिमें आ रहा है यह है चौकी । जो समझ रहा है यह है चौकी । उसे खुदकी भी समझ है या नहीं कि मैं जान रहा हूँ और जाननेकी समझ है कि नहीं कि मैं जान रहा हूँ या सो रहा हूँ या खा रहा हूँ ? यो पागल सा अनुभव करता है क्या ? न खा रहा है, न उठा रहा है, न जान रहा है । तो खाने जानने आदिका भान है कि नहीं ? तो कर्म जैसे प्रतीतिमें स्पष्ट होते हैं ऐसे ही कर्ता कर्म और क्रियाकी भी प्रतीति होती है । आत्मा ज्ञानस्वरूप है, अपने ही स्वरूपसे समस्त विश्वको जाननेकी सामर्थ्य रखता है, किसी पदार्थकी कृपासे नहीं । जो भी जगत्में सत् हो उस सबको यह जान लेता है । अब हम और जो नहीं जान पाते बहुत सी बातें उसमें कण है ज्ञानावरण कर्मका उदय । वे ज्ञानावरण हैं अध्यात्म दृष्टिसे विषय और कपाय । उस आवरणका निमित्त पाकर कोई सूक्ष्म ऐसा अद्भुत अणु समूह है जो इस आत्माके साथ बन्धनको प्राप्त होता है । तो ये आवरण होनेसे हम जानकारी नहीं बढ़ा पाते किन्तु हमारा जाननेका स्वभाव है और जाननेकी कोई सीमा नहीं होती । जो भी जगत्में सत् हो वह सब मेरे ज्ञानमें आ सकता है और जो निदोष है, निराकरण हैं उनके ज्ञानमें समस्त विश्व आ ही रहा है ।

ज्ञानमें स्वपर प्रकाशकत्वकी सार्थकता—तो यो ज्ञान स्वभाव है और स्वपर व्यवसायी तत्त्व है । जैसे दीपक खुदका प्रकाश करने वाला न हो तो परका भी प्रकाश नहीं कर सकता इसी तरह यह ज्ञान यदि स्वका भान करने वाला न हो

तो पर पदार्थका भी भान नहीं कर सकता । और फिर एक बात प्रतनाओ—शब्दा-
पारमे पूछा जा रहा है कि आत्मा और ज्ञान ये क्या संबंध ही बन नहीं होते या
कयचित् कर्म नहीं होते ? कर्मका अर्थ है जैसे जिममेगो लगाते हिन्दीमे श्रीर इगनिध
भे टू (To) लगाते यह कर्म होता है । जैसे मैं गांवको जाता हूँ । तो गांव कर्म हो
गया, मैं वस्त्रको पहिनता हूँ तो वस्त्र कर्म हो गया । इसमे मैं कर्ता रहा और वस्त्र कर्म
हो गया और हाथके द्वारा पहिनता हूँ तो हाथ कारण हो गया । तो देख तो हम हुआ
मैं और हाथ ये कर्म नहीं हुए । यह तो बाहरकी बात बतना रहे हैं, अन्तरकी बात
सोचिये । मैं चौकीको जानने जानता हूँ । तो मैं और ज्ञान इन दोनोंका ता ज्ञान जान
फारी प्रियामे कम तुम मानते नहीं और चौकीको स्पष्ट कर्म मान रहे तो यह बतलावो
कि उम आत्मा और ज्ञान उम प्रय,गमे ता हम कम नहीं है पर क्या ये सवथा कर्म
नहीं होते ये कयचित् नहीं होते । सर्वथा तो कह नहीं सकते । अच्छा इम प्रयोगमें मैं
चौकीको जानता हूँ, मैं और ज्ञान जान न रहा आये, पर दूसरा अगर मेरेको जाने
तो वहाँ तो मैं कर्म हो गया । दूसरा अगर ज्ञानको जाने तो यह ज्ञान कर्म हो गया
प्रयवा मैं चौकीको जानता हूँ इस प्रय,गमें मैं और ज्ञान कर्म नहीं बना लेकिन जब
हम इस हीको यो जानने लगे, मैं क्या हूँ तो मैं कम बनगा कि नहीं । यह ज्ञान क्या
है जिसके द्वारा चौकी जाना गया । तो ज्ञान कर्म बनेगा कि नहीं ? सर्वथा ये कम न
होते हो यह बात सिद्ध नहीं है । यदि कहें कि कयचित् कर्म हैं उम रूपसे प्रत्यक्ष हो
गए । ज्ञान भी और आत्मा भी । इम प्रसङ्गमे यह बात सिद्धकी जा रही है कि जानन
हार जो मैं हूँ सो वह मैं प्रतीतिमे रहता है । भान इसमें का भी है । चौकीको जानता
हूँ । चौकीका भी भान है, ज्ञानके द्वारा जानना हूँ उस ज्ञानसे भी चौकीको जाननेका
जा । श्रम किया जा रहा है उसका भी भान है और जानता हूँ इसका भी भान है तो
नभी चीजे स्पष्ट होती है और ऐसा ज्ञान स्वका भी प्रकाशक होता और परका भी
प्रकाशक होता है । यह खुदके पतेकी बात कही जा रही है । कि जो स्वरूप है वह
स्वरूप स्वपर काशात्मक है ।

ज्ञानस्वरूप आत्माकी विशिष्टता—हम आप सब आत्मा हैं, ज्ञानस्वरूप
हैं और निरन्तर जानते रहा करते हैं और जाननेकी शैलीमे यह बात पढी होती है कि
जिम चीजको ज नते है वह भी हमारी प्रतीतिमे, समझमे भली प्रकार आती है और
जो जानता है मैं जानना हूँ तो यह मैं भी भली प्रकार अपने आपके भानमे हो कि मैं
जानता हूँ और जिसके द्वारा मैं जानता हूँ उस ज्ञानकी भी भली प्रकार प्रतीति होती
है कि मैं ज्ञानके द्वारा जानता हूँ और जानते हुएकी भी प्रतीति है । इस तरह ज्ञानसे
सम्बन्ध रखने वाले जिवने रूप हैं वे सब भानमे रहा करते हैं किन्तु यहाँ एक दार्श-
निक यह बात रख रहा है कि मैं भी प्रतीतिमे हूँ अर्थात् जाननेकी क्रियाका कर्ता
आत्मा भी भानमे होता है और जिस पदार्थको जाना जा रहा है वह भी भानमे
रहता, किन्तु जिस ज्ञानके द्वारा हम जानते हैं वह ज्ञान भानमे नहीं है अर्थात् उस
ज्ञानका प्रत्यक्ष नहीं है ।

कर्मवत् ज्ञानके कर्ता कर्म क्रियाकी प्रतीतिकी उपलब्धि—भैया ! इस सम्बन्धमें यह पूछा गया था कि हम जिस ज्ञानके द्वारा जानते हैं उसका यदि प्रत्यक्ष नहीं है तो क्या वह ज्ञान कर्म नहीं है ? हमारा कर्मको जानना बताया ना, इस दार्शनिकने । तो मेरा यह ज्ञान जिसके द्वारा जान रहा हूँ, जो कारणभूत है क्या वह मर्त्या कर्म नहीं है या कथञ्चित् कर्म नहीं है ? कर्मका अर्थ यह है कि जैसे मैं चौकी जानूँ तो यहाँ कमकारक चौकी है, तो इस दार्शनिकका यह कहना है कि जो कर्म है उसका तो भान होना है पर जो कारण है उसका भान नहीं होता । मैं ज्ञानके द्वारा चौकीको जानता हूँ तो यहाँ कर्म चौकी है उसका भान तो स्पष्ट रहेगा पर ज्ञान के द्वारा जानता हूँ । जिस ज्ञानके द्वारा वह ज्ञान भानमें नहीं आया करता, वह स्पष्ट नहीं हुआ करता । सो पूछा जा रहा है कि क्या वह सर्वथा कर्म नहीं है या कथञ्चित् नहीं है ? मर्त्या नहीं कह सकते । जानता हूँ, दूसरे जानते हैं कथञ्चित् कहेंगे तो वह ठीक है, जिस रूपमें ज्ञान कर्म हुआ उस रूपमें ज्ञान प्रत्यक्ष हो गया । हम इस पदार्थ को भी जानते हैं तो जिस अशमें जानते हैं उस अशमें कर्म है, जिस अशको नहीं जानते वह कर्म नहीं है । जैसे सामनेकी भीटको जान रहे हैं तो जो हिस्सा यहाँ है उनना हिस्सा कर्म बना, पर भीटके भीतर ईंट है, मीसेष्ट है, बिजलीके तार हैं, वे तो कर्म नहीं बने । तो कर्म कारणमें जितने अशमें कर्म हैं उतनेमें बने, पूरा वे भी नहीं बने । इसी प्रकार हम जिस ज्ञानके द्वारा जानते हैं वह ज्ञान भी कर्म बन गया जिस अशमें उन अशमें ज्ञानका प्रत्यक्ष हो जाना चाहिए । और सीधीसी बात है । कर्म कोई वाग्य प्रयोगमें नहीं बनता ।

ग्राह्य एवं प्रतीयमान ज्ञानके ही कर्मत्व— जाननका कर्म तो प्रतीतिमें होता है । जो प्रतीयमान हो वह ग्राह्य है, वही कर्म है । तो जिस ज्ञानके द्वारा जानते हैं उसकी हमें प्रतीति नहीं है क्या ? अगर उस ज्ञानकी प्रतीति न हो तो पदार्थ भी नहीं जाना जा सकता । मैंने चौकी जाना यह ज्ञान सही है क्या ? यह चौकी ठीक जाना ना । तो इस चौकीका जो हमें ज्ञान हुआ वह ज्ञान भी ठीक है यह पहिले निश्चय हो तब हम यह कह सकते कि यह चौकी ही है । हम चौकीको तो सही बतावें और हम ज्ञानमें हम सन्देह करें कि जो चौकीका ज्ञान हुआ है यह मेरा ज्ञान नहीं है या नहीं । अगर यहाँ सन्देह है तो चौकीका भी सन्देह बन बैठा । और, अपने आपके ज्ञानमें निश्चय है तो चौकीका भी निश्चय है । ज्ञान सबकी प्रतीतिमें है, उसे ओझल नहीं कर सकते कर्ता और कर्म दोनों एक साथ रह सकते हैं, और होते ही हैं वास्तव में । जो भी कोई पदार्थ है उसकी जो दशा बनती है वास्तवमें वही उसका कर्म है ऐसा करना तो व्यवहारको घात है । जैसे कारीगरने मकान बनाया तो यह उपचारकी बात है । कारीगरने तो अपने शरीरमें हाथ पावका हलन चलन किया । इससे आगे और कुछ नहीं किया । मकान लक्ष हो गया उस कारीगरका, ईंट पत्थर आदिकका निमित्त पत्थर । कोई कहते हैं कि मुझे प्रमुख पुरपने गुम्ना दिना दिया । अरे कोई किसीको

गुम्सा कभी दिला ही नहीं सकता । उसने तो स्वयं अपनी कपाय वश अपने आपमें अपनी चेष्टाकी जिससे क्रोध बन गया, गलत शब्द मुखसे निकाल दिये । यो ही समझ लो कि कोई किसीको सुखी अथवा दुःखी भी नहीं कर सकता ।

वाह्यमे कल्पना ही दुःखका मूल— खुद ही कल्पनाएँ करके किसीको इष्ट मान लिया किसीको अनिष्ट मान लिया, किसी से सुख मान लिया किसीसे दुःख मान लिया पर चारतवमे कोई किसी दूसरेका कुछ भी कर सकनेमें समर्थ नहीं है । इन सासारिक सुखोंसे भी इस मुझ आत्माका क्या लाभ यहाँके सुख दुःख दोनों की स्थितियाँ ऐसी हैं कि जिन स्थितियोंमें इस आत्माको शान्ति नहीं मिलती धैर्य नहीं रहता, गम्भीरता नहीं रहती । अपने आपके स्वरूपमें मग्न नहीं हो सकता । इसी दृष्टिसे ये ससारके सुख और दुःख दोनों ही आत्महितार्थके लिए बराबर हैं । प्रायः लौकिकजन सुखकी लालसा करते हैं, पर जिनको अपने आत्माके आन्तरिकमर्मका परिचय हो गया उनको तो जैसा दुःख लगता है वैसा ही सुख लगता है, कुछ अन्तरमें आत्मस्वरूपके ज्ञानकी दृष्टि करके प्रकरण सुना जाय तो यह खुदसे बहुत ही निर्णीत हो जायगा कि सुख और दुःख दोनों एक तुला पर हैं ।

सम्यक् परिचित वस्तुस्वरूपसे शान्ति की उपलब्धि - जिसने वस्तुस्वरूपका भली भाँति परिचय कर लिया, अपने आपके एकत्वस्वरूपका जिसने अनुभव किया है वह उसमें जो आनन्द पाता है उस आनन्दकी ही धुन अपनेमें लगाये रहता है और कुछ न चाहिए उसे सुख भी विकार निर्णयमें आता है और दुःख भी विकार है ऐसा निर्णय है । यह तो तत्त्वज्ञानी की ओरसे कथन है । अब जरा व्यावहारिक दृष्टि से भी देखलो ससारका कौनसा सुख इस जीवको शान्ति देने वाला है । सुखोंके नाम रखलो, नाम तो रखे नहीं जा सकने, क्योंकि सुखकी अनगिनते स्थितियाँ बना डाली हैं, जैसे दुःखकी दशायें अनगिनते हैं ऐसे ही सुखकी दशायें भी अनगिनते हैं और जो चीज नाना डिग्रियोंमें पायी जाय उसमें विकार है । वह स्वभावी बात नहीं है, उ हैं गलिनया समझिये वे सब श्रुतियाँ हैं । आनन्द नाना तरहका नहीं होता, सुख दुःख नाना तरहके होते हैं ।

आत्मामें पूर्ण विश्रामसे ही निराकुलत्व - भैया ! आनन्द नाम उस स्थितिका है जहाँ किसी परवस्तुका विकल्प नहीं है, किसी भी विषय कपायका प्रसङ्ग नहीं है । पूर्ण विश्रामके साथ अपने आत्मामें मग्न हो रहा है योगी ! उसकी जो निराकुलताकी स्थिति बनती है वह है आनन्द । वह आनन्द कई तरहका नहीं होता, वह एक ही प्रकारका होता है । यह सुख दुःख नाना तरहके हैं, परिवारसे, धनसम्पदा से, नामकी आदिमें सुख माना, यो सुखकी अनेक स्थितियाँ हैं, सुखके अनेक अनुभव हैं । यो ही दुःखकी बात है । किसी भी विषयके सुखमें कोई शान्त हो सका हो या खुदको शान्ति हो सही हो तो निराग्र्य करके देख लीजिये !

दुःखमिश्रित सुखमें दुःखकी उपलब्धि—यह सुख आनन्द नहीं है, किन्तु किसी समय कोई दुःख कम हो गया तो उसे मान लेते हैं कि यह सुख है। कोई बड़ा क्लेश था, अनिष्ट बुद्धि कभी बहुत अधिक हो रही थी वहाँ, पर कुछ उपयोग बदल जाय, किसी वातावरणसे इन इन्द्रिय विषयोके साधनसे तो उस दुःखकी कमीको लोग सुख कहने लगते हैं। जैसे किसीके १०४ डिग्री बुखार था, उतरकर १०१ डिग्री रह गया तो कोई उससे जब पूछता है कि कहां भाई ! अब कैसी तबियत है ? तो वह कहता है कि अब अच्छी तबियत है। अरे भाई ! कहां अच्छी तबियत है ? अभी तो १०१ डिग्री बुखार है। पर वहाँ हुआ क्या कि वेदनामे कमी हो गयी। इससे कहा कि अच्छी तबियत है। तो ऐसे ही इन ससारके दुःखोका कुछ कम होनेका नाम सुख बना रखा है तभी तो सुख जितनी देरसे भोगनेमे आये समय गुजरनेके बाद फिर विषयोकी कल्पना चलने लगती है। तो वह सुख किस कामका है जिस सुखके भोगने के बाद दुःखकी स्थितियाँ और बढ़ जाती हैं ? दुःखोकी हालत तो यह है कि एक दुःख मिटा तो दूसरा दुःख सामने आ जाता है। जैसे धर्मार्थी जन, गृहस्थ लोग ऐसा विचार करते हैं कि अब हमारे करनेको कौन सा काम रह गया है ? अमुक दुकान बनाना है, मकान बनाना है, इतना वैभव इकट्ठा करना है, फिर इसके आगे कोई आवश्यकता ही नहीं है। प्रत्येक दृष्टिसे सब बातें पूर्ण ही जाती है फिर हमें वित्तामे तृष्णामे पडने की जरूरत न रहेगी, अच्छी तरह रहेगे।

श्रीपाधिक स्थिति ही तत्त्वज्ञानमे बाधक सत्यज्ञमे और धर्मसाधनामें समय ण्गावेंगे। कदाचित् उतना ही हो जाय जितना कि सोच लिया गया था तो उस के बाद तृष्णा न रहे, लालसा न रहे, शान्ति आ जाय, ऐसी स्थिति होती है क्या ? होती तो अवश्य है पर हम प्राय करके यह बतला रहे है बिरला ही कोई ज्ञानी कर सकता है ऐसा परन्तु उतनी बात अपनेपर फिर तृष्णा बढ़ती है लालच लोभ चित्तमे आता है बातपर नहीं थम सकता। ऐसे ही सुखकी बात है, हम किसी सुखपर थम नहीं सकते। श्रीपाधिक स्थितियाँ ऐली हैं कि जिनके कारण वह तत्त्व ज्ञान जग नहीं पाता। तो यहाँ भी ऐसी स्थिति होती है कि कोई सुख मिल नहीं पाता, तत्काल दुःख उत्पन्न होते लगता है, कल्पनाएँ जगने लगती है, तो इन सबका कारण है अज्ञान। यह अज्ञान न समाये कि प्रत्येक पदार्थ अपनी अपनी जुदी जुदी स्थिति रख रहा है और अपनेको ही परिणामा रहा है। खुद का कर्ता है, खुद ही कर्म है यह बाय ध्यान मे नहीं है।

वस्तुतः कर्ता कर्ममे अभेद—अतएव हम भी पर वस्तुके कर्ता बनते हैं और परको कर्म बनानेका यत्न रखते हैं, यह स्थिति है। वस्तुतः जो कर्ता है सो ही कर्म है। यह आत्मा जानता है परकां तो कर्ता बननेसे क्या यह कर्म न बन सकेगा। जानते है और खुद भी जाने जा रहा है ये दोनों बातें एक साथ चल रही हैं। जिस

ज्ञानके द्वारा मैं जानता हूँ उस ज्ञानको भी मैं समझ रहा हूँ, यह नहीं है ज्ञानसे भी जाननेकी सही व्यवस्था बनती है। तो जो प्रतीतिमें आता है वह कर्म कहलाता है। ज्ञान भी हमारी प्रतीतिमें रहता है ऐस ज्ञान भी कर्म बन गया वह भी प्रत्यक्ष होता है यदि यह वहे कि वह स्वयं नहीं जानता ज्ञान अपनेको। दूसरा ज्ञान जानता है उस कारणमें वह कर्म नहीं है। अज्ञाकारका यह अभिप्राय है कि हमने किसी ज्ञानमें जाना कि यह चौकी है तो मेरा चौकीका ज्ञान है क्या अथवा सही है क्या ऐसा समझनेके लिये हमें एक नया ज्ञान और पैदा करना पड़ता है जिसमें हम यह जान पाते हैं कि हमारी चौकी विषयक ज्ञान सही है। और जब वह ज्ञान स्वयं अपने आपको नहीं जान सका तो वह कर्म नहीं रहा इसी कारण वह अपनेको प्रत्यक्ष नहीं करता, लेकिन बात यह नहीं है। जिम मनुष्यको हम मानते हैं और बराबर काम कर रहे हैं तो काम हमारा तब ही बनता है ना जब हम बराबर सही सही जानते रहते हैं। तो साथ ही साथ यह निर्णय बना हुआ है कि मेरा ज्ञान सही है।

स्वके प्रामाण्यके लिये स्व ही समर्थ उम ज्ञानका सहीपना समझनेके लिए दूसरा ज्ञान पैदा करनेकी जरूरत नहीं रहती। तो स्वयं कर्ता रहे, स्वयं करण बन जाय, इनमें किसी प्रकारका विरोध नहीं है और यह परसे उदात्त होनेसे कर्म बने तो वहाँ भी यह सब व्यवस्था गलत हो सकती है। और देखिये प्रत्येक मनुष्य प्रत्येक प्राणी जिस पदार्थको जानता है उसके सम्बन्धमें यह अनुभव कर रहे। जैसे मैं चौकी को जान रहा हूँ तो चौकीको जानने वाले ज्ञानमें सहित मैं अपने आत्माका स्वयं अनुभव कर रहा हूँ ऐसी प्रतीति सब प्राणियोंकी होती है, इस कारण अपने ज्ञानको भी प्रत्यक्ष माना। वह भी जन्मनेका कर्म है। देखिये जैसे कोई आत्मा अपने आपको मना करे कि मैं नहीं हूँ तो यह मगल तो नहीं। जिसमें न का विकल्प आया वही है आत्मा, और व्यवहारमें देखो कोई मनुष्य यह कहने लगे कि मैं नहीं हूँ तो लोग उसे पागलसा बहेगे।

स्वको स्वमें ही खोजनेसे कार्य सिद्धि पेंने ही जिस ज्ञानके द्वारा पदार्थों को जान रहे हैं उम ज्ञानके स्पष्ट भानको मना किया करते हैं यह बात कैसे ठीक बने? मैं हूँ ज्ञान स्वरूप हूँ, सब ज्ञानसे भरा हुआ हूँ और जाननेका ही काम करता हूँ। तो जैसे अगुली हिलायी जाय तो यह कहा कि अगुली अकेली चीज है। हिलाना अलग चीज है और मुड़कर जो अगुलीमें कपट हुआ है वह अलग चीज है, क्या यह बात है? ये सब अगुलीकी बातें हैं, उसीके धर्म हैं, हाँ स्वरूपसे न्यारी न्यारी बातें हैं पर चीज तो एक है इसी प्रकार हमें हम जानते हैं, वे सब एक ही बात हैं। ज्ञान ज्ञानकी बात है। अन्य बात नहीं हुई। तो जिस ज्ञानसे हम सही बनावे उसी ज्ञानको मात्र करें तो यह दर्शन सही नहीं बैठता। एक कोई बाबूजी ये तो वे अपने दफतरमें मारी चीजे व्यवस्थित ढंगसे रख रहे थे, घड़ीकी जगह निख दिया, कमीजकी जगह रुमीज,

कोटकी जगह कोठ लिख दिया। छाताकी जगह छााना लिख दिया। जिस विस्तरपर नेटे उसपर मैं लिख दिया कि यहाँपर मैं पडा हूँ। सो गए जब आँखे खुली तो भट सारी चीजोपर निगाह डाली। यह देखने लगा कि हमारी सारी चीजे जैसीकी तैसी रखी हैं या नहीं। देखा तो सभी चीजे ज्यो वी त्यो रखी थी। पर पलङ्गपर देखा तो वहाँ लिखा था "मैं"। पलगमे बाहर खडा हुआ देख रहा है। इस पलगपर "मैं" न दिखा तो पलगको भटक कर, निवाढको डघर उघर खिमकाकर देखा पर उसका "मैं" कहीं न मिला। लाठी मारकर उस "मैं" को जमीनपर टपकाना चाहा पर वह "मैं" न टपका। सोचा—ओह ! मेरा तो मैं गुम गया। परेशान होकर अपने मित्रको पुकारने लगा और मित्र मेरा मैं गुम गया। मित्र मोचता है कि आज बाबूजी यह क्या बक रहे हैं। यह तो करते हैं कि मैं गुम गया। सो मित्रने कहा अच्छा बाबूजी आप थके हुए हैं, सो जावो, आपका "मैं" अभी आपको मिल जायगा। बाबूजीको विश्वास हो गया, पलगपर लेटकर मो गये। कुछ देरवादमे मित्रने जगाया और कहा देखो बाबूजी आपका 'मैं' मिला कि नहीं। जब बाबूजी जगे तो अपने आपपर हाथ पेरने लगे और कहने लगे—ओह ! मिल गया मेरा "मैं" तो जैसे मैं गुम गवा मैं गुम गया ऐसा कोई बके तो पागलपन जैसी बात है इसी तरह कोई अपने ज्ञानस्वरूप को मना करे मेरे ज्ञान ही नहीं है, मैं ज्ञानको जानता ही नहीं ऐसा जो बकता फिरे वह तो एक पागलपनकी बात है।

ज्ञानके द्वारा ही सर्वज्ञेयकी प्रतीति - ज्ञानके द्वारा सब पदार्थ प्रतिभासमें आते हैं। उन पदार्थोंको तो हम कहते कि ये प्रत्यक्ष हो रहे हैं और जिस ज्ञानके प्रताप से ये प्रत्यक्ष हो रहे हैं उस ज्ञानको कहा कि वह तो जाना नहीं जाता, उसका तो भान ही नहीं है, उसका तो प्रत्यक्ष ही नहीं हो सकता तो यह बात दार्शनिककी न चल सकेगी। जो स्वभाव हमारी प्रतीतिमे आया है उसको हम कैसे मना कर सकते हैं। अब हम एक पदार्थको तो मान लें कि प्रत्यक्ष है और एक को न माने तो एक प्रतीतिमे आये हुएको मना करे तो सबको मना करें फिर कोई व्यवस्था नहीं बनती। ज्ञान प्रत्यक्ष है, हम अपने आपको जानते हैं, अपने स्वभावको समझते हैं, उस रूप अपनेका अनुभव करना चाहिए। मैं देहसे भी न्यारा केवल ज्ञानस्वरूप हूँ, इसका बराबर चिन्तन करना चाहिए, भावना भाये। जो बात वास्तविक है उसीके लिए कहा जा रहा है मिथ्या कार्यके लिए नहीं कहा जा रहा है। मैं रूप, रस, गन्ध, स्पर्श रहित हूँ, ज्ञान मात्र हूँ, आनन्दमय हूँ, डममे धन, वैभव, मकान, महल, परिजन कुछ नहीं हैं। डम लोकमे मेरा कहीं कुछ नहीं है। मैं तो अपने आपके स्वरूपके ही निकट रहना हुआ अपने आपको बराबर निरखता रहूँ तो मेरेलिए कहाँ सकट है ? ये सर्वसमागम तो स्वप्नवत् अमार है। लोगोके प्रश्न करनेके लिए अपने आपमे विकल्प रचना यह तो तत्त्वज्ञानीका काम नहीं है। अपने तत्त्वज्ञानसे अपने आपको प्रसन्न बनाये रहना और फिर स्वय ही होंगी ऐसी प्रवृत्ति कि दूसरे लोग भी बुद्धिमान होंगे और प्राय सभी

प्रपन्न रहगे । अन्य ता किसकी इज्जत है सो बतलावो ? कोई विशिष्ट ज्ञानी है तो ज्ञानी पुरुष ही थोड़ी प्रशंसा करेगे कि यः विशिष्ट ज्ञानी है और जो अज्ञानियाका समुदाय है वे तो न जाने क्या क्या बक जाते हैं ? इज्जत है कहाँ बतलाओ ? चार आदमी बूझने वाले हैं तो दस आदमी उमका विगाड करने वाले हैं और विरोध करने वाले हैं । इस ससारमे कोई तो अच्छा कहने वान लोग हैं और कोई बुरा कहने वाले लोग हैं । इसलिए दस ममारमे किसीको प्रसन्न करनेका विकल्प मचाना कोई विवेक नहीं है । अपने स्वरूपको निरखकर अपनेमे प्रसन्न रहना यह विवेक है । वह स्वरूप है ज्ञान और स्वयं प्रत्यक्ष हुआ करता है ।

ज्ञानकारी ज्ञानका ही धर्म ज्ञानसे पदार्थोंको जानकर भी जो लोग ज्ञान से भान होना नहीं मानते उनसे यह पूछा जा रहा है कि पदार्थोंका जो प्रतिभास हो रहा है, प्रत्यक्ष हो रहा है यह जो प्रत्यक्षरना है वह उस पदार्थका धर्म है या ज्ञानका धर्म है ? जो ज्ञानकारी बन रही है यह ज्ञानकारी क्या पदार्थका धर्म है या ज्ञानका धर्म है ? पदार्थका धर्म तो कह नहीं सकते, क्योंकि यदि ज्ञानकारी पदार्थका धर्म हो जाय तो पदार्थ तो सबके लिए एक सा है । हम जब पदार्थोंको जान रहे हो उस समय भी सबको पदार्थ जाननेमे आने चाहिएँ । या न जान रहे हो हम तो भी सभी आत्मा-ओंको पदार्थोंकी ज्ञानकारी हो जानी चाहिए, क्योंकि जो जिनका धर्म है वह उसमे सदैव रहता है । ज्ञानकारी होना यदि पदार्थका धर्म होता तो क्यों नहीं सबको एक साथ ज्ञानकारी होती ? आत्मामे ही ज्ञानके कालमे अपना विशेष रूपसे पदार्थ का भान हुआ करता है, प्रत्यक्षपना होना पदार्थका धर्म नहीं । जो ज्ञानकारी बन रही है, समझ उठा करती है वह समझ पदार्थका धर्म नहीं है, क्योंकि पदार्थके विकास मे ज्ञानके कालके अलावा अन्य समय भी अनेक आत्माओंको उसकी ज्ञानकारी रहनी चाहिए पर होती तो नहीं । इससे समझ बनना पदार्थका धर्म नहीं है । बात बहुत सीधी चल रही है । थोडा ध्यान आदिकसे सब समझमे आ जायगा पर ध्यान ही विगाडें तो समझ कहाँसे हो सकेगी ?

अभ्यास द्वारा ज्ञानकी वृद्धि - कुछ तो लोगोंके जित्तमे यह बात बैठी होती कि जो विषय कठिन है उसके समझनेकी हममे बुद्धि नहीं है, लेकिन ऐसी बात नहीं है । जैसे आप ज्ञानस्वरूप है तैसे अन्य मनुष्य भी ज्ञानस्वरूप हैं । समझना तो आत्मा से ही है । अजीब तो समझा नहीं करते । जब ज्ञानस्वरूप हम आप सब हैं तब कौन सी ज्ञानकारी ऐसी है जो हम आप सबसे नहीं बन सकती । किन्तु, जब एक मनमें ऐसी कायरता सवार हो जाती है कि ये बातें तो बडो बडोके समझनेकी हैं, हम क्या समझें, पर बडे भी कही आकाशसे तो उतरे नहीं हैं, जैसे हम आप घरमे उत्पन्न हुए हैं वेसे ही वे भी हैं, पर उन्होंने अभ्यास बनाया जिससे उनका परिज्ञान बढ़ गया । अभ्यास होनेसे सब वान समझमे आती है । यहाँ इस बातका खण्डन किया जा रहा

है कि जो समझ हुआ करती है, जानकारी बन रही है यह जानकारी पदार्थका धर्म नहीं है। सभी लोगोंके मनमें तब बात उठ रही होगी कि जानकारी तो ज्ञानका धर्म हुआ करता है। पदार्थका धर्म कैसा ? तो चलो दूसरा विकल्प भी लीजिए। पूछा जा रहा है उनसे जो ज्ञानका धर्म होना नहीं मानते। जिस ज्ञानमें हम पदार्थोंकी समझ तो बनाया करते हैं उा ही ज्ञानका हम लोप करें, अभाव मानें, विरोध करें उनके प्रति कहा जा रहा है कि क्या यह जानकारी इसका धर्म है ? अथवा धर्म तो बना नहीं।

ज्ञानके ज्ञातृत्वमें अन्यकी अनावश्यकता—शायद यह कहो कि जिस आत्माको ज्ञानके द्वारा पदार्थ भावमें आया है उसके ज्ञानके समयमें उस ही पुरुषको वह अर्थ प्रत्यक्ष होता है भानमें आता है, यह ही केवल कथन मात्र है, क्योंकि जब ज्ञानको स्वप्रकाशक नहीं माना, अर्थको बताने वाला जो ज्ञान है उस ज्ञानकी जब प्रमाणात्ता नहीं माना तो पदार्थका भी ज्ञान नहीं बन सकता। जैसे कोई लोग कहते कि दीपकपर पदार्थोंको तो प्रकाशित करता है पर लुद्धमें उजेला कुछ नहीं है तो क्यों जी ऐसा दोषक जिसमें खुद उजेला न हो तो वह दूसरे पदार्थपर उजेला कर सकता है। क्या ? नहीं कर सकता। ऐसे ही यह ज्ञान यदि स्वयं प्रकाशमान नहीं है, उसकी खुद समझ नहीं बनती तो पदार्थमें भी समझ नहीं बनती। खुदकं प्रकाशित हुए बिना पदार्थकी यदि समझ मान ली जाय तो दूसरे आत्माके ज्ञानके द्वारा हम जान जायें जिस चाहें पदार्थको। जब खुदका ज्ञान भानमें न रहकर पदार्थका ज्ञान कराना रहता है तो दूसरेका भी ज्ञान हमारे भानमें नहीं है तो उससे भी हय ज्ञान कर रहे। शायद यह कहो कि आँखके द्वारा हम वस्तुको जानते हैं, देखते हैं, पर आँखसे दिखना नहीं बन रहा, हम आँखसे सब पदार्थोंको तो जान लेते हैं पर आँखको नहीं जानते। ऐसे ही हमारा ज्ञान है। कि हम ज्ञानको नहीं जान पाते। यदि ऐसा कहो तो यह बात यो युक्त नहीं है कि जानकारीका साधन आँख नहीं हैं, इन्द्रिय नहीं है। जानकारीका आन्तरिक साधन तो ज्ञान ही है।

इन्द्रिय एवं पदार्थोंके ज्ञानमें निमित्तत्व और ज्ञानके द्वारा जब हम पदार्थोंकी जानकारी किया करते हैं तो वहाँ हम छद्मस्थ अवस्थामें एक आँख या अन्य इन्द्रिय एक निमित्त कारण होती है, हम न्याकरण आँख आदिक इन्द्रियको हम उपकारसे पदार्थोंको जानने वाला कहते हैं। पर पदार्थोंका समझने वाला तो ज्ञान ही है। और, देखिये—दो प्रकारके पदार्थ होते हैं एक तो कारण और एक ज्ञापक। एक तो करने वाला और एक जानने वाला। तो करने वाले पदार्थमें तो यह बात बन जायगी कि यह ज्ञान भी न हो तो भी अपना कार्य कर बैठेगा। जैसे आग पत्ती है पीछे हमारा पैर पड़ गया आगपर, हम आगको जान न सके तो क्या वह आग जानने का काम बन्द कर देगी ? अरे इसने मुझे नहीं जाना है तो मैं इसे कैसे जलाऊँ। तो जो कारण पदार्थ होता है वह तो बिना ज्ञाने भी अपना काम बराबर कर सकता है।

उसमें विरोध नहीं है, पर जो ज्ञापक पदार्थ है, जानने वाला पदार्थ है वह जाननेमें न आये और पदार्थके जाननेका काम कर डाले यह बात नहीं बन सकती। एकका उदाहरण किसी विलक्षण दूसरेके लिये नहीं दिया जा सकता। तो जितने भी ज्ञान वाले पदार्थ हैं, आत्मा है, ज्ञान है वे बिना जाने नहीं सकते। खुदकी जानकारी खुदकी प्रतीति गुदका भान हुए बिना वह पदार्थको नहीं जान सकता। जरा भी किमीमें बुद्धि हो तो यह अवश्य मान लेगा कि जो ज्ञापक करण है, जाननहार पदार्थ है वह बिना जाने अपना काम नहीं कर सकता। शायद यह कहा कि ज्ञान तो जाननेमें नहीं आता, पर जाननहार जो आत्मा है वह ज्ञानमें नहीं आता, पर जाननहार जो आत्मा है वह ज्ञानमें आ जाता है, उसमें व्यवस्था बन जायगी तो अच्छी बात है। उसीमें व्यवस्था बनाओ फिर ज्ञान माननेकी जरूरत क्या रही? जानने वाला आत्मा है, वह समझदार है, पर पदार्थको जानता रहता है, एक अलग ज्ञान माननेकी क्या आवश्यकता रही? और कं ई माने भी तो आत्मा ही वह कहलाया।

आत्मासे ज्ञानका अपृथक्त्व आत्मासे अलग कोई ज्ञान नहीं कही जा सकती कि जो जानकारी हो रही है वह पदार्थका धर्म है जो ज्ञानका भान नहीं ज्ञान का प्रत्यक्ष तिभाम नहीं मानते, उनसे पूछा जा रहा है कि यह जो समझ, बन रही है यह जो पदार्थकी जानकारी यदि यह ज्ञानका धर्म है ऐसा मानते हो तो यह भी ठीक यो =ही बैठना कि ज्ञानको तो तुमने सर्वथा परोक्ष माना। भानमें आता ही नहीं है। तो जो मवथा परोक्ष है वह प्रत्यक्षपने रूप ज्ञानका आधार नहीं बन सकता यह प्रत्यक्षपका आधार ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान समझमें ही नहीं है, परोक्ष है। जैसे भाग्य आदिक ये परोक्ष हैं तो प्रत्यक्षमें रूप धर्म का आधार नहीं बन सकता। तुमने सर्वथा परोक्ष ज्ञानको माना। यदि सीधी बातको न मानकर मिथ्या बात मानता है तो उसे बहुत विकल्प करने पडते, कथंकी परेशानी दिमागमें लानी पडती है। कोई भी भी घटना हो, भीवी सही कह दी जाय तो उसमें न अशांतिका अवसर है न विकल्प मन्त्रानेका अवसर है और बिना ही प्रयोजन कुछ लाभ भी नहीं है। और, मिथ्या कल्पनाएकी जाये तो उससे आत्माका हित नहीं है।

घर धनादि वैभवमें ज्ञानसे विरुद्ध स्वभावकी उपलब्धि—अब यह देखिये सीधी सन्न बात है कि घर धन वैभव, सभी जीव ये जुड़े जुड़े हैं, वेह भी अपना जुटा है, क्योंकि आत्माका जो कुछ अनुभव होता है वह एक अमूर्त आत्मामें ही होता है। शरीरमें अनुभव नहीं होता। जब कोई मानसिक चिन्ता बन जाती है तब दिलपर बहुत ज्यादा असर बना लिया जाता है टोटा होनेसे या किसी भी कारणसे यदि मानसिक चिन्ता बन गयी तो बड़े कोमल गद्दोंपर पडा हुआ भी यह आत्मा तडफता रहता है। भीतरमें अनुभव करके देखिये कि तडफता कौन है? यह शरीर तडफता है या आत्मा? तो सीधीसी बात है कि यह आत्मा सबसे न्यारा है, फिर भी

घर, कुटुम्बीजन, धन वैभव, इज्जत इत्यादिको मान लेना कि ये मेरे हैं तो ऐसी अट-ट मान्यन.ऐ कर लेनेका दण्ड तो खुदको ही भोगना पड़ेगा । सबसे विविक्त ज्ञान स्वरूप प्रभुके सदृश्य निर्मल ज्ञानधन स्वभावमे होकर भी यह आत्मा कीडा मकोडा श्शु पक्षी, स्थ.वर जैसी खोटी स्थितियोमे खोटे देहोमे फसता चला जा रहा है । अपने आपकी चतुराई वगरानेका यही फल है । वस्तुके सम्बन्धमे भी सीधी सच्ची सही मत मान लेना चाहिए ।

ज्ञानमात्र ही समस्त विश्वको जाननेमे समर्थ यह प्रकरण चल रहा है उस सिद्धान्तके निराकरण का जो सिद्धान्त यह मानता है कि हम ज्ञानके द्वारा सारे विश्वको भी चाहे जान लें, पदार्थको हम जानते रहते हैं, किन्तु वह ज्ञान जाननेमे स्वयं नहीं आया ज्ञान परोक्ष होना है, प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, ऐसा मानने वाले ज्ञान की सत्ता कैसे सिद्ध कर सकेंगे ? ज्ञान भी है या नहीं ? ऐसा तो मानते हैं वे भी कि ज्ञान तो है पर भानमे नहीं आता, समझमे नहीं आता, प्रत्यक्ष नहीं होता, सर्वथा परोक्ष है । तो तब ज्ञान सर्वथा परोक्ष मान लिया तो ज्ञान है भी यह सिद्ध करके बतावो जरा ? क्या ज्ञानका सदभाव प्रत्यक्षसे सिद्ध करोगे या अनुमान आदिकसे । प्रत्यक्षसे तो सिद्ध यो नहीं कर सकते कि प्रत्यक्षका विषय ही ज्ञान नहीं है । ज्ञान प्रत्यक्ष मानता ही नहीं है । जो जिसका विषय नहीं होता वह उसकी व्यवस्था नहीं बना सकता । जब प्रत्यक्षका विषय ही ज्ञान नहीं है तो प्रत्यक्ष क्या व्यवस्था बनायेगा ज्ञानकी ? ज्ञान है यह सिद्ध कैसे किया जा सकेगा ?

ज्ञानकी प्रतीतिके अभावमे ज्ञानसत्ताकी अनुपलब्धि — जैसे हम लोग परमाणु आदिकको नहीं जानते तो क्या हमारा ज्ञान परमाणुकी व्यवस्था बना सकता है ? प्रत्यक्ष ज्ञान विषय वाला नहीं है ऐसा मानते हैं तो ज्ञानकी सत्ता ही मिद्धि होना मुश्किल है । यदि ज्ञान खुदकी समझमे न हो तो अपने ज्ञानसे अनुभव कर लीजिये कि जब कभी आप किसी पदार्थको जानते हैं तो पदार्थको जाननेके साथ जैसे पदार्थ भान मे प्रतीतिमे है या नहीं ? मैं जानता हूँ ऐसा भान है या नहीं । और, मैं अपने ही द्वारा जानता हूँ यह भी प्रतीति है लेकिन जो लोग मैं की तो प्रतीति मान ले पर ज्ञानकी प्रतीति न माने उनसे पूछा जा रहा है ज्ञानकी सत्ता तुम कैसे सिद्ध करोगे । प्रत्यक्षमे तो कर नहीं सकते, अनुमानमे भी नहीं कर सकते, क्योंकि ज्ञानकी सत्ता सिद्ध कर सके ऐसा कोई साधन नहीं है । किस हेतुके द्वारा तुम ज्ञानको सदभूत सिद्ध करोगे ?

प्रत्यक्षके सदृश अनुमानके प्रामाण्यकी सिद्धि— अनुमानका दङ्ग यो होता है, किसी बातको सिद्ध करना हो तो वह बात रख दें और हेतु बताये, कारण बतायें जैसे किसी कमरेमेसे धुवा निकलता हो तो यह अनुमान हो जाता है कि इस कमरेमे आग है, क्योंकि धुवा उठ रहा है । तो धुवा उठ रहा है जो ज्ञान हुआ यह तो हुआ साधनका ज्ञान, हेतुका ज्ञान और फिर अनुमान क्या बना कि इस कमरेमे आग है ।

देखो अभ्यास भी एक पक्का प्रम न होता है । लोकव्ययहारमे अनुमानका अर्थ लोग अन्दाज लगाते हैं पर अनुमानका अर्थ है पक्का ज्ञान, सहीज्ञान । कहीं घुवा उठ रहा है तो उसे निरखकर आप जान जाते हैं कि यह आग है तो क्या आप कुछ सशय रूपम जानते हैं ? इसमें अन्दाजकी क्या बात ? यह तो बिल्कुल पक्का ज्ञान है । पक्के ज्ञानका नाम अनुमान है, जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ घुवा नहीं हो सकता है अतएव अग्निका आप पक्का ज्ञान कर लेते हैं और वह ज्ञान हमारे आपके चित्तमे स्पष्ट है, जैसे आगको प्रत्यक्षसे देखा इस तरहसे आप वहाँ आगका निर्णय कर रहे हैं पर प्रत्यक्ष नहीं कह सकते, क्योंकि हम आँसुसे नहीं जान रहे, तो अनुमान भी एक पक्का प्रमाण है, पर अनुमान वह सच्चा होता है ।

ज्ञान ही परपदार्थके अस्तित्वको बतानेमे समर्थ जिममे हेतु बहुत सच्चा हो, निर्दोष हो । जो लोग ज्ञानका भान नहीं मानते उनसे पूछा जा रहा है कि तुम ज्ञानकी सत्ता कैसे सिद्ध करोगे ? प्रत्यक्षसे तो कर नहीं सकते । यदि अनुमानमे वरें तो उसका प्रत्यक्षमे तो कर नहीं सकते । यदि अनुमानसे करे तो उसका कोई हेतु बतावो ! यदि यह हेतु बताओगे पदार्थकी पूर्ण जानकारी हो रही है इस कारण ज्ञान अशक्य है अथवा क्या यह हेतु बताओगे कि इन्द्रिय और पदार्थ दोनों मौजूद हैं, इससे ज्ञानकी सत्ता सिद्ध होती है या यह हेतु कहोगे कि उसमे सहकारी करनेमे जो निपुण मन मौजूद है इससे ज्ञानकी सत्ता है । ये तीन विकल्प पूछे गये कि तुम किस हेतुसे ज्ञानकी सत्ता सिद्ध करोगे कि ज्ञान भी तत्त्व है । यदि बहुत विकल्प उठाकर ज्ञानकी सत्ता सिद्ध करोगे तो पूर्ण पदार्थकी जानकारी चल रही है इस कारण ज्ञान सत्ता है तो बतलावो कि पदार्थकी यह जानकारी क्या ज्ञानके स्वभावरूप है ? या उस पदार्थके स्वभावरूप है, जो जानकारी बन रही है उस जानकारी बन रही है उस जानकारीके लिए पूछ जा रहा है । यदि कहो कि वह जानकारी ज्ञानस्वभावरूप है तो उस ही ज्ञानकी ता सत्ता सिद्ध करवाना चाहते हैं और हेतु भी तुम ज्ञानस्वभावरूप देने हो तो उससे तो अनुमान न बनेगा । कोई यो कह बैठे कि इस कमरेमें आग लगी है क्योंकि आग होनेसे तो यह कोई नहीं अनुमान बना क्या ? आगको प्रत्यक्षसे देखकर क्या बोल रहे, सीधा बोल दो कि इसमे आग है, फिर हेतुकी क्या जरूरत ? जिस आगकी हमे जानकारी नहीं है ।

साध्यके ज्ञानमे सत्य हेतुकी उपादेयता—जिसको हम सिद्ध करना चाहते तो उसके लिए जो हेतुदिया है आग होनेसे वह भी असिद्ध है, यह तो जो चाहे कह बैठे, किसी भी तत्त्वको बातको सिद्ध करना हो तो उसी बातका हेतु देते हैं आग होनेसे, वह भी असिद्ध है, यह तो जो चाहे कह बैठे । किसी भी तत्त्वको बातको सिद्ध करना हो तो उसी बातका हेतु देवो । हेतु कुछ ऐसा हो जो सबको मान्य हो । इस प्रकार ज्ञानकी सत्ता सिद्ध करनेकेलिए तुम हेतु देते हो कि पदार्थकी जो जानकारी हो

रही है इस कारण ज्ञान अवश्य है । और उम पदार्थकी जानकारीको तुम ज्ञानस्वरूप कहते हो तो ज्ञानस्वभावकी ही तो सिद्धि करना है, और हेतु देते हो ज्ञानस्वभावकी तो यह कैसे सिद्ध हो सकती है, इस मनुष्यको प्यास लगी है क्योंकि प्यास लगी होनेसे यह क्या बात ठीक होगी ? हाँ अगर ऐसा कहो कि ओठ सूख रहे हैं, चित्त म्लान हो रहा है, ऐसे कुछ हेतु दो तो बात ठीक बन जाय, अब जिस चीजको सिद्ध करना हो उसका ही हेतु देदो तो यह बात ठीक नहीं है । ज्ञान स्वभावात्मक पदार्थकी जानकारीय ज्ञानकी सत्ता क्या सिद्ध करते हो ? हो गया ज्ञान मौजूद है पर वह प्रत्यक्ष बन बैठा ।

ज्ञानमे ही ज्ञेयका प्रतिभासत्व एक अचम्भेकी बात यह बन जाय कि जानकारीको तो ज्ञानस्वभावरूप मान लिया, उसका भान नहीं होता । कैसा विचित्र दर्शन बन रहा है यह, सिवाय एक महान मोह, अज्ञान पड गया कि जिससे सीधी साफ बात जो ज्ञान हमारे भानमे बरानर आ रहा है उमे तो नहीं मानते और पदार्थकी जानकारी स्पष्ट मानते चले जाते हैं । सही बात है यह और उमे मानना चाहे कि मैं सबको जानता हूँ और अपने द्वारे जानता हूँ तो इस जानकारीके प्रमङ्गमे हमे जिस पदार्थका स्पष्ट भान हुआ है—यह है चौकी, यह है घडी, ऐसे ही स्पष्ट यह भान होना है कि मैंने जाना है और सही जाना है, ज्ञानसे जाना है । ये सब बातें भी मेरे अन्दर स्पष्ट पायी जाती हैं । तो अपनेको ज्ञानस्वरूप समझो और मैं अपनेको हमेशा चेतता रहता हूँ । चाहे किसी रूपमे जानूँ, मिथ्यादृष्टि, सम्यग्दृष्टि ज्ञानरूपमे जाने, पर अपना भान सभी जीव किया करते हैं । उस अपने आत्माकी सही सुब लो और ससारके सकटोसे मुक्त होवो ।

पदार्थकी जानकारी और ज्ञानके एकत्व— भैया ! जिस ज्ञानके द्वारा हम पदार्थको जानते हैं पदार्थ तो प्रत्यक्ष हो जाता है, किन्तु वह ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता । उसका भान नहीं रहता, ऐसा ज्ञानको परोक्ष मानने वालोंके प्रति पूछा जा रहा है कि यदि यह ज्ञान प्रत्यक्षमे नहीं आता तो फिर ज्ञानकी सिद्धि ही करना कठिन हो जायगा । हम कहेंगे लो, ज्ञान तो कुछ होता ही नहीं, तो उसकी सिद्धि बनाओ फिर, प्रत्यक्षमे तो परोक्ष ज्ञानकी सिद्धि हो नहीं सकती । अनुमानसे सिद्धि तब हो डम परोक्षज्ञानकी जब परोक्षज्ञानको सिद्ध करने वाला कोई हेतु साधन हा वह साधन अर्थकी जानकारी नहीं बन सकती अर्थात् एक परोक्ष ज्ञानको सिद्ध करनेके लिए यदि हेतु यह दोगे कि धूँकि पदार्थकी जानकारी हुई करती है इससे ज्ञान अवश्य है । तो भाई कुछ तो पहिले ही उत्तर दे दिया और आगिरी बात यह बतला रहे हैं कि पदार्थकी जानकारी और ज्ञान क्या ये दो बातें अलग अलग है ? चौकीकी जानकारी और ज्ञान ये दो अलग अलग चीजें नहीं हैं, सिर्फ शब्दोंका फर्क है । तो शब्द मात्रके भेदसे ज्ञानको परोक्ष मान लेना और पदार्थकी जानकारीको प्रत्यक्ष मान लेना यह तो तुम्हारी स्व-

व्यक्तताही पाती है। जो मनमें आया या पढ़ गया नहीं तब तो एक ही है। उक्त बातों का अर्थ तो अभिप्राय है धारणा का पढ़ना कि वह शास्त्र है उन प्राणों के विराम में आध्यात्मिक रूपमें प्रत्यक्षताका विरोध नहीं तो यह ही पुष्पांगी स्वच्छ की वस्तु है और जब शास्त्र ज्ञानमें प्रत्यक्षताका विरोध है तो पदार्थकी भी प्रत्यक्षताका विरोध हो जायगा। पदार्थ ज्ञानमें आये दूर जानकारा यदि स्पष्ट कि ज्ञान ज्ञानके द्वारा हम पदार्थको जानें, जानना और ज्ञान के वा प्रवचन अना सीने नहीं है।

आन्मानुभवके बिना ज्ञेयका ज्ञान अनुभव रेगिण यह अर्थकी जानकारी यदि अगके स्वभावरूप, चौकीकी जानकारी यदि चौकीके स्वभावरूप है तो हमका धर्म यह हुआ कि चौकीकी स्पष्टता हुई तो हम चौकीकी स्पष्टता करना एक पदार्थकी जानने चाहे ज्ञानका स्पष्ट माने बिना नहीं बनना और फिर यदि वह जानकारी उस पदार्थमें ही निहित है तो हम जानकारीका फिर हम आधार आत्माका क्यों बनाया करते ? कि मने यह पदार्थ जाना, जो जाना गया है वह पदार्थ वह मैं द्वारा जाना गया है। उन जानना आधार में है। आत्माके अनुभव बिना यह बात नहीं बनती कि मने पदार्थ जाना। पदार्थकी जानकारी यदि पदार्थका धर्म है तो ऐसा अनुभव होना चाहिए मुदमें पदार्थको कि मने जाना पर चौकीको क्या यह अनुभव होगा कि मने जाना। इननिये जानकारी पदार्थका धर्म नहीं है, आन्माका धर्म है, और उस जानकारीका आधार यह मैं आत्मा है। वान बहुत सीधीसी लग रही होगी, अरे ज्ञानका आधार तो आत्मा है। ये दूसरे दर्शन बाने इस ज्ञानको स्पष्ट भान होने का मना क्यों कर रहे हैं ?— और कैसे मना कर रहे हैं तो उनकी युक्तियाँ अभी सुनी ही हागी।

अनेक मत मतान्तरके उद्भवमें यशोलिप्सा ही कारण - देवो भया । दग्ध जो बनता है मिष्ठान्त, अनेक प्रकारके मजहब जो बना करते हैं वे दा अभिप्राया में बना करते हैं—एक तो उस जानकारीका मर्म विदित नहीं हुआ और उपरी उपरी जानकारीका जो स्पष्ट जल्दी सुगमताया लगने लगे एक तो उन आधारपर सिद्धान्त दग्ध मजहब धर्म आदिककी रचना बना देने हैं ना। और दूसरी बात यह है कि जैसे आजकलका जमाना यह है कि चाहे बातमें दम न हो मच न हो लेकिन कोई एक ऐसी विलक्षण वान कही जाय कि जिससे लोग अचरजमें पड जायें, यह तो नई वान सोजी है, उसमें कुछ अपना प्रभाव समझा जाय। यह बात जैसे आजके युगमें है ऐसे ही पहिले भी थी, तो इसी कारणसे अन्य अन्य नये नये मजहब बना करते हैं। एक कारण तो यह है कि न जानकारी स्पष्ट हो पायी सो बन गए। न उस तत्त्वके मर्म तक पहुँच सक और दूसरा कारण है नये नये नाना सिद्धान्त और मजहबके बनने का कि जनताको कुछ नई बात बताना चाहिए ताकि हम जनतामें कुछ बुद्धिमान समझे

जाये, जनतान्त्रा मुझपर आकर्षण हो इसलिये कुछ नये नये मिद्धान्त और मजहबता ? रूपमे धर्मकी बात चलने लगा करनी है अर्थात् जो बात परम्परासे चली आयी है हम यदि उसको ही मान कर रहे तो फिर हमारा अस्तित्व क्या रहेगा ? यह किन्ही यशालोलुपी ऋषियोमे बात आयी और फिर उसने नाना मजहब बने ।

वास्तव तत्त्व माने बिना कथनमे सत्यताकी असभवता जिस ज्ञानके द्वारा हम जानते हैं वह ज्ञान स्वयं भान्मे नहीं आया करना उसका भान दूसरे ज्ञानके द्वारा हो या न हो परक्ष ही रहा आये ऐसा परोक्षज्ञान मानने वाले पुरषोको यह आपत्ति दी जा रही है कि ज्ञानका भान न हो ज्ञानके आवारभूत आत्माका भान न हो तो पदार्थका भान नहीं होता, और जब तक आत्माके आवारभूतका ज्ञान नहीं हो, जो जाना है वह मँने जाना है ऐसा अपने आपके अनुभवके रूपमे ज्ञान न हो तो भी स्पष्टता नहीं आती है । अथवा फिर यह अनुभव न जगना चाहिए कि मँने जाना, और फिर पदार्थकी जानकारी यदि पदार्थमेसे ही उठी है, पदार्थका ही धम है तो फिर ता सबके लिये भी वह वही है । क्यों नहीं सब लोगोको पदार्थका अनुमान हो जाता ? ज्ञान बन जाता । यदि यह कहो कि जिसकी बुद्धिसे पदार्थ जाना गया उसके लिए ही पदार्थकी जानकारी होगी और जिस ज्ञानका अनुमान होगा तो यह बात इसलिये असार है कि बुद्धि और आत्मा ये सब परोक्ष माने है तो किसकी बुद्धि और किसका अर्थ ? सब अर्थ परम्पराकी व्यवस्था है सीधा साधा सही तत्त्व माने बिना कितना ही तोड मरोडकर मिद्धान्त रखे जाये तो मन्त प्रकारी कथन नहीं बन सकता । सन्तोषकारी तो सीधा सीधा ज्ञान हुआ करना है । जैसा स्वरूप है, जैसा आत्मा है, जो कि पदार्थ है उस तरहका उसका ज्ञान हो तो शांतिका मार्ग मिलता है ।

ज्ञान और आत्माके एकत्व यदि हम आत्माको प्रत्यक्ष मानते हो तो ज्ञान और आत्मा कोई जुदी चीज नहीं हैं । कोई यदि ऐसा कह दे कि अगुलीने अपनी शक्तिमे कमण्डल, उठाया तो क्या अगुलीकी वह शक्ति और यह अगुली कोई जुदी जुदी चीज बन जायगी । एक उसने कहनेका यो ढङ्ग बनाया और कोई सीधा कह दे कि अगुलीने कमण्डल उठाया तो इन दोनों बातोमे कोई भेद है क्या ? भेद कुछ नहीं है । क्या शक्ति अगुलीसे न्यारी चीज है ? नहीं । इसी तरह आत्माने ज्ञानके द्वारा जाना यो कहो या आत्माने जाना यो कहो तो इसमे कोई भावमे फर्क आया क्या ? एक कलात्मक ढङ्गसे उसने कह दिया एक विवलेपण करते हुए कह दिया । कही ज्ञान और आत्मा अलग अलग वस्तु न बन जायेंगे ।

लोकव्यवहारके कर्ताकरणके सदृश ज्ञान और आत्मामे पृथक्त्वका अभाव देखिये अन्य अन्य कियावोमे तो कर्ता और करण न्यारे न्यारे बन जायेंगे लोकव्यवहार मे, पर जाननेके काममे कर्ता और करण न्यारे न्यारे नहीं हुआ करते । जैसे सुनारने द्यूँडासे इस चाँदीका आभूषण बनाया तो यहाँ करण है हथौडा और कर्ता है सुनार

तो वे दो न्यारी न्यारी बातें हुई कि नहीं ? हथौड़ा और सुनार एक ता नहीं हैं लेकिन आत्माने ज्ञानके द्वारा पदार्थ जाना यहाँ कारण ता ज्ञान है और आत्मा कर्ता है ये दो न्यारे न बन जायेगे । उसका सिद्धान्त तो यह हो सकता था कि जब कुल्हाड़ी और कोई पुरुष जो काठको छेद रहा है, जब ये न्यारी न्यारी चीजें हैं तो ज्ञान और आत्मा भी न्यारी न्यारी चीज होना चाहिए, पर वेद बात सब जगह एकसी नहीं लगायी जाती । किसी पुष्पने रस्सीको गोल गोल बना दिया तो यहाँ उस रस्सीको गोल बनाने वाला न्यारा है, पुरुष है, उसने एक उसकी ऐसी करदी और साँपने अपने शरीर को गोल बना डाला तो इसमें कोई दूसरा है क्या गोल बनाने वाला ? कहीं दूसरा भी होता है कहीं खुद भी होता है और निश्चय दृष्टिसे तो प्रत्येक पदार्थ खुदमें ही खुदका काम किया करता है कोई पदार्थ किसी अन्य पदार्थमें क्रिया नहीं किया करता ।

ज्ञानभावके बिना पदार्थकी जानकारी असम्भव— ज्ञान अज्ञात रहकर बिना जाना हुआ बनकर अर्थात् ज्ञानका भान तो हो नहीं और पदार्थकी जानकारि चलती रहे यह बात नहीं बन सकती । आत्मा ही पदार्थकी जानकारिसे परिणमता हुआ जानता है । आत्मा ही ज्ञान हुआ कारण साधनसे वालो तो आत्मा ज्ञानके द्वारा जानता है । लोग यो बाल देते, पर यह केवल एक साधन व्यवहारका फर्क है । मर्म और पदार्थकी बात दोनो जगह एक है । कोई कहे कि बालक पुस्तक पढ रहा है और कोई कहे कि बालकके द्वारा पुस्तक पढी जा रही है तो इन दोनोमें काम जुदा जुदा हुआ क्या ? कि एक ही कामकी बात कही गयी । केवल एक साधनका भेद डाला गया है, पर बात कोई दूसरी नहीं कही गयी । तो जिस ज्ञानसे हम पदार्थको जानते हैं वह ज्ञान हमारेमें पहिले स्पष्ट हो रहा है । वह स्पष्ट न हो तो पदार्थ जाना नहीं जा सकता ।

स्वका ज्ञान स्वसे ही — प्रकरण यह है कि सिद्ध यो किया जा रहा कि ज्ञान स्वस्वेदक है, ज्ञान परका भी और अपने आपका भी ज्ञान करता रहता है । परोक्ष ज्ञानवादियोने यह तो मान लिया कि ज्ञान पर पदार्थका प्रकाश करता है, पर यह ही माना कि ज्ञान स्वका भी प्रकाश करता है । जैसे दृष्टान्तमें कहा जाय कि दीपक, बेजली खुदका भी प्रकाश करता है और परपदार्थका भी प्रकाश करता है । कमरेमें तो चीज रखी हुई है चौकी है उसका भी प्रकाश करता है और अपना भी प्रकाश करता है । अब इसमेंसे कोई इतनी बात तो मान ले कि दीपक पर पदार्थका भी तो प्रकाश करता है मगर खुदका प्रकाश नहीं करता, तो यह बात कोई मान लेगा क्या ? तो दीपक खुदका प्रकाश नहीं करता वह पदार्थका भी प्रकाश नहीं कर सकता । क्या किसी जलते हुए लट्टूको देखनेके लिए कोई और रोशनीकी तलाश करता है ? नहीं करता ना । काँइ यह तो नहीं कहता कि हमें नैट्टी या लालटेन लावो उस कमरे में लालटेन उठा लावें । अरे, जो लालटेन जल रही है वह तो अपने आप मालूम पढ

जायगी कि यह जल रही है। ऐसे ही ज्ञान खुदमे प्रकाश करता है या नहीं करता ? हम जिस ज्ञानसे पदार्थको जानते हैं वह ज्ञान भी हमको एक निर्णाय बनाता हुआ जग रहा है या नहीं जग रहा है ? इस बातको पूछनेके लिए हम किसी दूसरेके पास जाये क्या ? हम चौकीको जान रहे हैं ऐसा ज्ञान मेरेमे है या नहीं ? या यह बात मैं किसी दूसरेसे पूछने जाऊँ क्या ? अरे, जिस ज्ञानसे जान रहे है वह ज्ञान उसीमे अपने आप स्पष्ट है।

ज्ञान भानकी अप्राप्तिमे ज्ञानसत्ताकी सिद्धि असम्भव - जो लोग ज्ञान को परोक्ष मानते हो अर्थात् जिस ज्ञानसे हम जानते हैं उस ज्ञानका भान हमे नहीं होता तो वे लोग उस ज्ञानकी सत्ता भी सिद्ध न कर सकेंगे न प्रत्यक्षसे न अनुमानसे। क्योंकि उसको सिद्ध करने वाला कोई हेतु नहीं है। यदि यह कहो कि ये इन्द्रियाँ और ये पदार्थ ये काहेके लिए हैं ? जब ये इन्द्रिय हैं और ये पदार्थ हैं तो इनकी सत्ता ही यह सिद्ध कर रही है कि कोई जानकारी हुआ करती है नहीं तो ये हैं किसलिए ? यह भी कहना तुम्हारा ठीक नहीं है क्योंकि इन्द्रिय और पदार्थ रहे आये फिर भी कभी-कभी ज्ञान नहीं हो पाता है। कोई किसी योग्य देशमे ठहरा हुआ पुरुष है उसके इन्द्रियाँ भी मौजूद हैं, पदार्थ भी सामने मौजूद हैं और मन चला गया किसी और जगह तो ये इन्द्रिय और पदार्थ होकर भी यहाँसे ज्ञान कुछ नहीं बन रहा, तो इन्द्रिय और पदार्थसे कारण ज्ञानकी सत्ता कैसे सिद्ध कर दोगे ?

जडताके कारण इन्द्रिया स्वको भी जाननेमे असमर्थ - देखिये प्रथम तो इन्द्रिय और अर्थमे ज्ञानके साथ अविनाभाव ही नहीं है और लगने लगे कि हुआ भी ज्ञान या अविनाभावपर इन्द्रिय तो इन्द्रियके द्वारा नहीं जानी जाती। पहिले तो यह दर्शन इन्द्रियसे सर्वथा अतीन्द्रिय मानता है, इन्द्रियगम्य नहीं मानता। खुद भी देख लो खुद इन्द्रिया खुदका ज्ञान नहीं कर पाती। आँख आँखको देख लेतो है क्या ? आँखमे कोई लाली आ गयी तो आँखे कहा उमे देख पाती है। हा दर्पणसे देख लेते है। वह भी आँख नहीं दिखी, किन्तु दर्पणमे जो आँखका प्रतिबिम्ब दिखा है वह दिखा है उस से जाना कि आँख लाल है, आँख आँखको जान नहीं सकती। और, यह जीभ जीभ का स्वयं रस ले ? और बात तो जाने दो, यह शरीर भी अपने शरीरके टेम्परेचरको नहीं जान सकता। एक हाथसे दूसरे हाथको घुसा तब मालूम हुआ कि हा इतना टेम्परेचर है। यदि हाथ जहाके तहा रहें, एक हाथसे दूसरे हाथको छूकर न देखें तो नहीं मालूम हो सकता कि कितना टेम्परेचर है। तो ये इन्द्रियाँ खुद अपने आपकी बात नहीं जान सकती। तो इन्द्रिया तो अतीन्द्रिय हैं और पदार्थ अभी परोक्ष ही है अथवा ज्ञानके द्वारा अमृत्यक्ष है उसका ही तो प्रकरण चल रहा है तो फिर इन्द्रिय और पदार्थ ज्ञानकी सत्ता सिद्ध करनेमे कैसे हेतु बन सकते हैं ? अथवा सिद्ध हो जाय तो देखिये जो बात सिद्धकी जा रही है ज्ञान है क्योंकि इन्द्रिय और अर्थ मौजूद होनेसे तो

इन्द्रिय और अर्थकी भी जानकारी और इस ज्ञानकी भी जानकारी एक साथ बन नहीं सकती, क्योंकि पराक्षज्ञानवादी एक साथ अनेक ज्ञानोंकी उत्पत्ति नहीं मानते ।

ज्ञान द्वारा युगपत् अनेक पदार्थोंका ज्ञान— जैन सिद्धान्त तो अनेक प्रकार का ज्ञान एक साथ किया जा सकता है ऐसा मानता है पर यह परोक्षज्ञानवादका दर्शन केवल एक वारमे एक चीज जानेगा । बहुत चीजें नहीं जान सकता । जैसे एक कभी यह आपत्ति दी कि भाई वेसनको खूब कडा गूथकर तेलमे पपडी बनायी जाय तो वह पपडी कितनी कडी बन जाती है । उसे कोई खाये तो देखो एक साथ कितने ज्ञान हो रहे हैं । मुहमे जो चर चरकी आवाज आ रही है तो सुननेमे भी आ रही । नाकके आगे लटक रही तो तेलकी गंध भी आ रही है, कडी पपडी खा रहे हैं तो आँखो भी दिख रही हैं और कडी लग रही है तो स्पर्शका भी ज्ञान हो रहा है और खानेमे उसवा रस भी स्वादमे आ रहा । तो देखो कितने ज्ञान एक साथ चल रहे हैं उनसे यदि यह बात खे तो वह यही उत्तर देगा कि वहाँ भी क्रमसे ही ज्ञान हो रहा है, पर इतनी जल्दी जल्दी ज्ञान हो रहा कि पना नहीं पडता । जब पट्टा विक्रुल तेज हाई स्पीडपर कर दिया जाता है तो यह मालूम पडता है कि इसमे पकूडी लगी ही नहीं है अथवा कितनी पकूडी लगी है इसका कुछ भी भान नहीं रहता है । अथवा जैसे क ई पुरुष ५० पानोमे एक मूई चुभो दे तो बतावो वे सारे पान एक साथ छिदे या क्रम क्रमसे ? लगता तो ऐसा है कि वे सब पान एक साथ छिदे पर ऐसा नहीं है । वे सब पान भी क्रम क्रमसे ही छिदे । ऐसे ही उस कडी पपडीके खानेमे लग रहा है ऐसा कि सब इन्द्रिया एक साथ ज्ञान रही है पर ऐसी बात नहीं है । वह सब ज्ञान भी क्रम क्रमसे ही हुआ करता है यो उत्तर देगे । इतना क्रम मानने वाले ये परोक्षज्ञानवादी हैं । तो क्रम तो रहा नहीं करना । जब विज्ञानकी सिद्धि कर रहे कि ज्ञान है और उसकी सिद्धि करनेके लिए तुम जो भी हेतु दोगे तो उसकी भी तो जानकारी होना चाहिए । तो जब साम्यका ज्ञान किया जा रहा है तब साधनका ज्ञान नहीं । तो उनका कुछ बन ही न सकेगा । देखिये कभी यह अनुमान हो कि इस कमरेमे आग जल रही है क्योंकि धुवाँ उठ रहा है, अब इस बातको विगाडना है क्योंकि यह मान रहा है कि सब ज्ञान क्रममे होता है तो जब धुवा हमने जाना तब हमारे ज्ञानमे आग न रहे तो हम सिद्ध क्या करे ? जब हमने आग जाना तब धुवाका ज्ञान मिट गया तो हम सिद्ध क्या करे ? हम तो कुछ अनुमान बना ही नहीं सकते । जो ज्ञानकी उत्पत्ति क्रम क्रमसे मना करते हैं ।

अनेक पदार्थोंका ज्ञान एक साथ न माननेपर अनुमानकी असिद्धि— अनेक पदार्थोंका एक साथ ज्ञान हो सकता है यह बात न माननेपर वे अनुमान बना ही नहीं सकते । तो इस इन्द्रिय अर्थमे भी ज्ञानकी सिद्धि नहीं हो सकती । सायद यह कहो कि उत्तरकालमे जो ज्ञान होगा उसमे सिद्ध होगा । तो जब ज्ञान हेतुका होगा

तब यह साव्य ज्ञान भी न रहेगा और दोनोंको विषय करने वाला कोई एक ज्ञान नहीं मानते हैं। अतः यह सिद्ध न कर सकेंगे ज्ञानको परोक्ष मानने वाले लोग कि ज्ञान भी दुनियामे कुछ हुआ करता है। जब ज्ञान सिद्ध न हो सकेगा तो परोक्ष और प्रत्यक्ष का फर्क चलाना यह श्रम करना तो व्यर्थ है। सीधे मानो कि मैं ज्ञानरूप हूँ मेरेमे ज्ञान शक्ति है, मुझमे ज्ञानका परिणामन चलता है, और उस ज्ञानका ऐसा स्वभाव है कि पदार्थको जानता रहे। तो अपने ही स्वभावसे पदार्थको जानता रहे। तो अपने स्वभावसे पदार्थको जानता रहना है। ये जाननेमे आये हुए पदार्थ मेरे कुछ नहीं लगते हैं, ये भिन्न हैं, मैं भिन्न हूँ, मैं ज्ञानस्वभावात्मक हूँ। ये सब अज्ञानरूप है। अपने आप के स्वभावका निर्णय वनायें और अपने स्वभावमय अपनी प्रतीति रखी जाय तो इससे अपने आपका निराला स्वरूप समझमे आयेगा, मोह दूटेगा, रागद्वेष दूर होंगे और मोक्षका मार्ग प्राप्त हो सकेगा।

विज्ञानकी सिद्धिके लिये अन्य युक्तियाँ—जिस ज्ञानके द्वारा आत्मा पदार्थोंको जानता रहता है वह ज्ञान यदि भानमे न माना जाय अर्थात् उस ज्ञानकी जानकारी कबूल न की जाय तो फिर यह ज्ञान भी है इतनी तक भी सिद्धि न की जा सकेगी। वह ज्ञान अमूर्त है, इससे प्रत्यक्ष तो है नहीं और अनुमानसे भी यो न जाना जा सकेगा कि उस ज्ञानका सद्भाव सिद्ध करने वाला कोई हेतु नहीं है। अब इस प्रसङ्गमे विज्ञानकी सिद्धि करनेके लिये शङ्काकारकी ओरसे तीसरा विकल्प रखा जा रहा है कि ज्ञान अस्त है क्योंकि इन्द्रिय और पदार्थका सहकार लेकर एकाग्र जैसा कि यह मन है यह मन ज्ञानका साधन है, यह बात भी असंगत है क्योंकि मनकी ही सिद्धि पहिले कर ली। देखिये। जब अपने आप स्पष्ट समझमे आ रहा है कि मेरा यह ज्ञान है, ज्ञानसे हम जानते हैं, उस ज्ञानका भी निषेध किया जा रहा है तो उसे सिद्ध करने के लिए जो भी युक्तियाँ दी जायेगी जो भी साधन बताये जायेंगे वे सब भी सिद्ध नहीं हो सकते। मन है कहाँ बतलावो ? देखो है कहाँसे ? किसीको पकडे हुए, बांधे हुए सिद्ध नहीं कर सकते और है सीवी सी बात, पर एक अपने ज्ञानको अपनी ही समझ मे न माननेसे फिर कुछ भी सिद्ध न किया जा सकेगा। यदि यह कहे कि लो इस मन की सिद्धि करते हैं मन है क्योंकि एक साथ ज्ञान नहीं बन रहा है। एक साथ ज्ञान न बननेका चिन्ह मनमे मिलता है क्या ? और वह क्यों ऐसा हो रहा ? आत्माका तो है मनसे सम्बन्ध और मनमे है इन्द्रियका सम्बन्ध। तो जब आत्मामे तनसे सम्बन्ध बने और मनसे इन्द्रियका सम्बन्ध बने तब ज्ञान बनता है। तो इस काममे देरी रहती है तो क्रम-क्रमसे ज्ञान हो पाता है, यह बात अन्य मतावलम्बी दार्शनिक रख रहे है।

जैनसिद्धान्तमे क्रम-अक्रमसे कथञ्चित् ज्ञानकी उत्पत्ति—जैनसिद्धान्तमे तो किन्ही वस्तुओंका क्रमसे भी होता है और किन्हीका एक साथ भी होता है। शङ्काकारका ही कहना है कि जिस समय इस मनका श्रौंसे सम्बन्ध है उस समय पञ्चे-

इन्द्रियका सम्बन्ध नहीं है क्योंकि मन अत्यन्त सूक्ष्म है । तो यह मन जिम जिन इन्द्रिय का सम्बन्ध बनाता जाता है उस उस इन्द्रियमे ज्ञान चलता है । इसी कारण एक साथ ज्ञान नहीं होते, क्रमसे ज्ञान होते हैं । यह शङ्काकारकी बात कही जा रही है । मुननेमे बड़ा अचञ्छा लग रहा होगा कि वह ठीक ही कह रहे हैं । लगता भी ऐसा है कि यह मन जिस जिम इन्द्रियसे सम्बन्ध करता है उस उस इन्द्रियका ज्ञान हुना रहता है । भाई ! जब यथार्थ जानकारी नहीं होती है तब ये सब बातें जो भूलमे चली आयी हैं वे तो सही लगेंगी ही । देखिये ! जिनक मन नहीं है क्या उनके इन्द्रियका ज्ञान नहीं होता । एक इन्द्रिय, दो इन्द्रिय, तीन इन्द्रिय, चार इन्द्रिय असंज्ञी पञ्चेन्द्रिय जब यह बात तथ्यकी कह रहे हैं कि मनका इन्द्रियसे सम्बन्ध हो तब जानकारी बनती है ।

जाननेके ६ निमित्त कारण पट् इन्द्रिया दूसरी बात देखिये । जैसे यह इन्द्रिय एक स्वतंत्र कारण है अर्थात् एक दूसरेकी अपेक्षा न रखकर प्रत्येक इन्द्रिय रुदमे रुद अपना बज्रुद रखता है ऐसे ही मनभी है । जाननेके साधन ६ हैं—५ इन्द्रिया और छठा मन । अब मन इन्द्रियसे दोस्ती करे यने सहायता दे, उनसे सम्बन्ध करे तब जानकारी बने यह बात ठीक नहीं बैठती । हाँ यह अवश्य है कि ज्ञानके चक्र इतने शीघ्र शीघ्र होते हैं कि इन्द्रियका भी काम चलता रहे और मनक, भी काम चलता रहे । तो यह शङ्काकारका शङ्काकारको असंगत है कि एक साथ ज्ञान भी नहीं होता, इससे करकी सिद्धि होती है । यह तो एक प्रकृति हैं । कभी चीजोका क्रमसे ज्ञान होता कभी चीजोका एक साथ ज्ञान होता और मोटे दृष्टान्तमे रख लीजिए वही बेसनकी तेलकी भुनी कड़ी पपडिया बडीमी, माडवारी टाडपकी उमे कोई खाता जाय तो सभी इन्द्रियोका ज्ञान हो रहा है । चूर्ण-चूर्णकी आवाज भी सुन पडती कडी है सो स्पर्श भी हो रहा, गंध भी मिल रही, रसनामे स्वाद भी ले हा यो पाचो बातें एक साथ हो रही है, तो एक साथ भी तो ज्ञान हुआ करता है और भी सुनिये । आप एक घोडेक चिन्तन कर रहे हैं— फलानेका घोडा बडा पुष्ट है, रङ्ग भी खैरिया है, चाल बडी अच्छी है, वह घोडा हमे कैसे तिले यो विचार कर रहे हैं और इसी बीच सामने से निकल जाय कोई गाय तो घुन तो लगी है घोडेके विचारमे पर उस बीच भी गाय की भी कुछ जानकारी बनी कि नहीं । तो क्रमसे तो नहीं रही अब वान जब जो आया आ गया ज्ञानमे । कहोगे यह भी भ्रम है । पपडिया खाया, पाचो इन्द्रियसे जाना वहा भी क्रम है । घोडेका विचार कर रहे थे, सामनेसे गाय निकली और ज्ञान हो गया वहा भी भ्रम है तो इससे तो प्रत्यक्ष विरोध है । सामनेकी तो बात है खाकर देख लो, बाजारमे बहुतरसी बेसनकी पपडिया बनती हैं ना, जाकर उठाकर खाकर देख लो पाचो ज्ञान एक साथ हो रहे है या नहीं और फिर जो एकान्त बनाया, प्रत्येक ज्ञान क्रमसे ही होते हैं, एक साथ कुछ हते नहीं, एक साथ भी कुछ ज्ञान हुआ करता या नहीं, यह पूछा जा रहा है ।

छद्मस्थके क्रमसे ही ज्ञान माननेमे एकान्त दोषकी उत्पत्ति—यदि

कहो कि एक साथ तो कुछ ज्ञानमें आता ही नहीं तो लो अब कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकते । यह बतावो यह क्या चीज रखी है ? यह चौकी रखी है । चौकी किस ज्ञानमें आ जायगी ? चौकीमें तो अनन्त परमाणु हैं और एक एक परमाणुका क्रम क्रमसे ज्ञान होगा, अथवा परमाणु तुम्हें नहीं दिखता तो इस चौकीमें देखने योग्य जितने छोटे छोटे टुकड़े हैं चिपके हुए उनके क्रमसे ज्ञान करियेगा । जब एक टुकड़ेका ज्ञान किया चौकीका नहीं किया तो तुम चौकीको ज्ञान कैसे लोगे ? जो लोग एक साथ ज्ञान होना नहीं मानते उनका दोष दिया जा रहा है । जैन दर्शनमें छद्मस्थ अवस्थामें भी कोई चीजका एक साथ भी ज्ञान होता और कोई चीजका क्रम क्रमसे भी ज्ञान होता । पर जो क्रमसे ही ज्ञान होता है । एक साथ ज्ञान होता ही नहीं ऐसा एकांत करत है उनसे पूछा जा रहा है कि फिर तुम इन चीजोंको जान कैसे सके ? ये तो सब अवयवी हैं । अवयव मायने छोटे छूठे हिस्से । और, उन हिस्सोंका यह पिण्ड है तो तुमने इन सब चीजोंको एक साथ कैसे जान लिया ? चौकीमें १०-२० करोड़ टुकड़ा है, उनका समूह यह चौकी है । तो तुम टुकड़ोंके एक एकके जाननेमें लगे रहो, क्रमसे । एक साथ ज्ञान होना मानते ही नहीं तो फिर कुछ जान ही नहीं सकते । और, यदि यह बात रख रहे हो तुम कि आत्माका तो होता है मनसे सम्बन्ध जब कुछ ज्ञानमें आता । इतनी जब कवायत यथा हो जाय तब जाकर कुछ समझमें आता । तो यह बतावो कि जैसे इय सूक्ष्म मनका इन्द्रियद्वारे किमी भी एक इन्द्रियका सम्बन्ध हुआ तो उस ही सम्बन्धके समयमें सुखसे भी सम्बन्ध हुआ क्योंकि आत्मामें सुख परिणामन भी है । उसमें भी मन लगा तो एकेन्द्रियमें सन्निकर्षके सम्बन्धमें जैसे रूप आदिकका ज्ञान हो रहा है ।

ज्ञानके क्षयोपशम द्वारा वस्तुज्ञानकी सिद्धि— इसी प्रकार मानसिक सुख आदिकका ज्ञान क्यों नहीं हो जाता क्योंकि सम्बन्ध सम्बन्ध वहाँ पाया जा रहा है ? तो इसका उत्तर यह दोगे कि उस प्रकारका भाग्य नहीं अदृष्ट नहीं इस कारणमें सुख आदिकका ज्ञान नहीं हो रहा है तत्काल तब फिर सारी बात अदृष्टमें मान लो । एक साथ जो ज्ञान नहीं हो रहा है वस्तुकोका वह भी अदृष्टका फल है । एक ज्ञानावरण कर्म लगा है उसका उदय है इस कारण एक साथ ज्ञान नहीं हो पाते ? कौनसा हो पाता है जिसका कि आवरण हट गया । तो उससे अदृष्टका ही अनुमान बनेगा मनका नहीं । मनकी सिद्धि हम नहीं कर सकते । मन है उसका भाव नहीं कह रहे किन्तु जो लोग ज्ञानको परोक्ष मानते हैं, हम जिस ज्ञानसे पदार्थको ज नते हैं उस ज्ञानसे जानते ही नहीं हैं ऐसा मानने नानोसे कहा जा रहा है कि तुम इस ज्ञानकी सत्ता सिद्ध करनेके लिये जो मनका हेतु दंते हो तो तुम मनको सिद्ध ही नहीं कर सकते । और फिर मन होनेके कारण एक साथ ज्ञान नहीं होता, एक साथ ज्ञान न होनेसे मनका सद्भाव सिद्ध होता है । ऐसा कहनेमें अन्योन्याश्रय दोष हो गया । जैसे जब कभी कोई दानकी बात कही जाय, वेटासे कहे कि भाई अमुक काममें १००) दान कर

दीजिए तो वेटा कहेगा कि अजी हम कुछ नहीं जानते जो पिताजी कह देंगे वह हमें स्वीकार है। उसके पिताजीसे कहा कि भाई अमुक काममें (१००) लगा दो, तो वह कहेगा अजी वेटा जाने, अब हमारा क्या है। जो कुछ वेटा कह देगा वह हमें स्वीकार है। तो यही हो गया अन्योन्याश्रय। जैसे एक ताला होता है जो बिना चाभीका लग जाता है। ताली तो घर दें ट्रकमें और वादमें लगा दे ताला तो क्या स्थिति बन गई कि ताला खुले तो चाभी निकले और चाभी निकले तो ताला खुले। यह एक प्रासंगिक बात कही जा रही है ऐसे ही तुमने यहाँ भगडा बना लिया। एक साथ ज्ञान नहीं होता है यह बात सिद्ध हो जाय तो मनकी सत्ता सिद्ध हो तब यह कहा जा सकता है कि एक साथ ज्ञान नहीं है।

सच्ची बात मुकरनेमें अनेक असत्योका सहारा देखिये एक जरासी सीधीसी बात रखी जा रही है। एक सच्ची बातको छिपा लेनेसे कितना भूठ बनना पड़ता है। और फिर इतना भूठ बोलनेसे पूरा भी पार नहीं पड़ता तो अपनेमें निरख लीजिये कि सबको अपनी अपनी जानकारीका पता है कि नहीं। सब ही अपनेमें कुछ न कुछ जान रहे हैं समझ रहे हैं और बात जल्दी समझमें न आये तो यह बात देख लो जिसके चित्तमें कपट है, छल है किसी बातका कोई छलवा बात रख रहा है तो वह जान रहा है कि नहीं खुद कि हम यह कह रहे हैं। हम यह कपट रच रहे हैं। वह तो जरूर जानेगा दूसरे जानें या न जानें वह दूसरोकी बात है। तो रुदका ज्ञान रुदकी समझमें न रहे ऐसा कोई मान ले तो उसे अनेक बातें ढूँढनी पड़ेगी अपने पक्षको सिद्ध करनेके लिये। मैं ज्ञानस्वरूप हूँ, मान मेरा साधन है। ज्ञानकी हममें स्पष्टता है, मैं जानता हूँ। अब देखिये ज्ञान कही रूप, रस, गंध स्पर्श वाला तो नहीं है जो हम इन्द्रियसे इस तरहमें जान लें जैसे हम पदार्थके जानते हैं, नहीं हैं रूप रस आदिक ज्ञानमें फिर भी घूँकि आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप है इसलिये अपने ज्ञानका उसे पहिले पता रहता है।

ससारी आत्माके साथ द्रव्यकर्म भावकर्मकी सिद्धि— देखिये आत्माके साथ द्रव्यकर्मका और भावकर्मका सम्बन्ध है। ज्ञानावरण आदिक न कर्म ये भी जीव के साथ लगे हैं और रागद्वेष मोह विकल्प विचार ये भी जीवके साथ लगे हैं। और, रागद्वेष से कर्म मोटे हैं, रागद्वेष उनसे पतले हैं, अर्थात् कर्म तो हैं मूर्तिक और रागद्वेष हैं अमूर्तिक। कर्मोंमें तो रूप, रस, गंध स्पर्श पाये जाते हैं। मोह रागद्वेष भावमें काला, पीला, नीला आदि कोई रङ्ग नहीं होते हैं पर कर्मोंमें रङ्ग हैं। कर्म हैं मूर्तिक जो मूर्तिक होता है उसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श पाये जाते हैं। तो कर्म रागद्वेष मोह आदि विकारोकी अपेक्षा अधिक मोटे हैं लेकिन जितना स्पष्ट बोध रागद्वेष मोहका विकल्प विचारका होता है उतना स्पष्ट बोध कर्मका नहीं होता है। कर्मको कौन जानता है। और, रागद्वेषका सब अनुभव करते हैं। तो ऐसा क्यों हो गया। जब

आत्माके क्षेत्रमे कर्म भी मय मौजूद हैं फिर कर्मका तो हम ज्ञान नहीं कर पाते और रागद्वेष आदिकका हम ज्ञान कर देते इसका कारण यह है कि रागद्वेष तो हैं आत्माके परिणामन और कर्म हैं पुद्गलके परिणामन । तो जो बात हमपर रूदपर वीतती है उसका भी पता न पडे यह कैसे हुआ ।

ज्ञानके स्पष्ट माने बिना परोक्ष ज्ञानकी अनुपलब्धि यो ही समझिये कि हम जो कुछ ज्ञान करते हैं वह ज्ञान तो हमारा ही अज्ञ है ना, और उसका ही हमे भान न हो यह कैसे हो सकता है । आत्मा है, ज्ञानस्वरूप है और वह अपने आपको सबको अपना ज्ञान, अपनी अपनी जानकारी चाहे किसीका सम्बन्धान हो रहा हो पष्ट रहता है । इससे जानको मोघा मान लो, परोक्ष मत मानो । और, ज्ञानको परोक्ष मानकर ज्ञानकी सिद्धि करनेके लिये, ज्ञानका अनुमान बनानेके लिये मनका साधन ढूँढना, और साधनकी सिद्धि करना यह श्रम मत करो । ज्ञानको स्पष्ट माने बिना परोक्ष मन्त्रमे एक ही ज्ञानकी सिद्धि नहीं कर सकते । क्योंकि, उस ज्ञान का अनुमान कराने वाला कोई साधन नहीं दे सकते । अथवा कोई साधन भी बन जाय तो वह ज्ञानका श्रत्यन्त प्रत्यक्ष माननेपर उसका भान ही नहीं हो सकता, ऐसा माननेपर म का ज्ञानसे सम्बन्ध होता है यह सिद्ध नहीं कर सकते । और, जब तक किसी भी चिन्तका सम्बन्ध सिद्ध नहीं कर सकते तो विज्ञानकी सिद्धि नहीं बन सकती जिसका हम सम्बन्ध न जानते हैं तो दूसरेका ज्ञान कैसे कर सकते, इस कारण इस का एकाग्र छोड दो कि ज्ञान परोक्ष ही रहा करता है ।

ज्ञानके स्वपर व्यासायात्मककी सिद्धि— ज्ञानको स्वभावयात्मक और पर व्यवसायात्मक मान लो, ज्ञान रूदका भी निर्णय रखता है क्योंकि वह पदार्थकी जानकारीका कारण है । जैसे दीपक रूद भी प्रकाशमान है क्योंकि वह पर पदार्थके प्रकाश करनेका कारण है ऐसा मान लो । जैसे आत्माको अप्रत्यक्ष मानते है ऐसे ही ज्ञानको भी प्रत्यक्ष मान लो । देखिये मैं सुखी हूँ, दुखी हूँ आदिक रूपसे मैं को तो मानते है ये लोग कि हमारा भान रहता है क्योंकि मैं का भी भान न रहे तो सुख दुःख कैसे भोगे जाये लेकिन जिम ज्ञानके द्वारा मैं सुखी हूँ मैं दुःखी हूँ यह जानकारी बन रही है अथवा पर पदार्थका ज्ञान बन रहा है उस ज्ञानको ही ये स्पष्ट नहीं मानते प्रत्यक्ष नहीं मानते । अरे भाई जैसे आत्मा प्रत्यक्ष है वैसे ही आत्माका यह ज्ञान भी प्रत्यक्ष है और आत्मा भी प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा हो हुआ । ज्ञानका भान न हो तो लोक में पुराणिके प्रति कोई व्यवस्था ही नहीं बन सकती । यदि कहो कि हम नेत्रके द्वारा देखने है पर नेत्र रूदका ज्ञान नहीं करता । ऐसे ही हम ज्ञानके द्वारा जानते हैं और यह ज्ञान रूदका ज्ञान नहीं करता, यह बात किसी भी युक्तिसे किसी प्रकारकी युक्त नहीं है क्योंकि नेत्रमे हम जानते नहीं है, नेत्र जाननहार नहीं है, जाननहार तो सर्वत्र पर आत्मा है, भान है, वह तो पदार्थकी जानकारीमे एक वाह्य साधन है अनएव उप

चारसे यह कह दिया जाता है कि हम आँखसे जानते हैं, कानसे जानते हैं पर परमार्थमे ये आँख कान आदिक आत्म,मे और प्रमाणमे केवल कारण मान होता है। यह ज्ञान नुनता नही है और न यः जानता है।

ज्ञानशक्तिसे ही विश्वको जाननेमे समर्थ—आत्मा ज्ञानमय है और अपनी ज्ञानशक्तिसे समस्त विश्वको जानता है। इस आत्माका कार्य केवल जानन जानन बनाये रहना है, और यह कुछ नहीं करता। यह तो ज्ञानस्वरूप है, अमृत है किसी पदार्थमे टक्कर नहीं ले सकता। किसी पदार्थको अपनेमे रख नहीं सकता। यह तो केवल जानन जाननका ही काय किया करता है। तब इसके अलावा जा लोग और कुछ मानते हैं मैं करता है, मैं भोगता हूँ, मैंने इतना कार्य किया यह तो मिथ्यात्व और अज्ञानका फल है। तो कारणभूत जो ज्ञान है वह ज्ञान सबके भानमे है ऐसा मान लेना चाहिए, तब एक सिद्धान्त ऐसा भी है कि जो न ज्ञानको स्पष्ट मानता है और न आत्माको स्पष्ट भानता है। कहते हैं कि उनका भी सिद्धान्त इस कथनसे निराकृत हो जाता है, उनका कथन यह है कि आत्मा भी परीक्ष है क्योंकि आत्मा कर्मरूपसे प्रतीयमान ही है। मैं जानता हूँ ऐसा कोई नहीं कहता। मैं इसको जानता हूँ ऐसा कोई नहीं कहता, मैं जानता हूँ यो कहा करते हैं, इस कारण आत्मा प्रत्यक्ष नहीं है। कारण ज्ञानकी तरह है ऐसा कहने वाले दार्शनिक भी निराकृत हो जाते हैं क्योंकि जो जानकारी है वह भी तो कम रूपसे नहीं जाना जाता फिर भी सबसे प्रत्यक्ष है, ऐसे ही आत्मा भी और यह ज्ञान भी सब प्रत्यक्ष रहता है।

ज्ञानका वैशिष्ट्य अपने अपनेका सबको पता है मैं भीतरमे कैसा हूँ, स्वच्छ हूँ। या कपटी हूँ या ससारका रुचिया हूँ या धर्मका अनुरागी हूँ, चाहे कारण हो चाहे कर्ता हो चाहे क्रिया हो, उसका प्रत्यक्ष हो जाता है। ज्ञानस्वरूपके जाननेसे, आत्मासे क्या सर्वथा भेद है ? भेद तो है नहीं, क्योंकि उससे विशेष बातका दोष लगेगा, और यदि भेद है तो कुछ भी एक बात प्रत्यक्ष मानले तो सारी बात प्रत्यक्ष भाननी होगी। क्या जानकारी प्रत्यक्ष है। खुद खुदमे बना हुआ है। खुदके घरमे रहता हुआ यह सारी व्यवस्था बनाता रहता है। आत्मज्ञानका ऐसा महत्त्व है कि अपनी ही ज्ञान परिणतिसे जगनमे सब कुछ अपनी व्यवस्था बनाया करता है। ऐसे ज्ञानस्वरूप आत्माको मान ले कि यह मैं हूँ और स्पष्ट समझ लें और यह निराश्रय कर लें कि यह मैं आत्मा सबसे निराला केवल ज्ञान ज्योति स्वरूप मात्र हूँ। यो ज्ञान स्वरूपके निकट अपने उपयोगको रमानेसे कर्म कलङ्क कटेंगे, सच्ची प्रसन्नता मिलेगी और भविष्य भी आनन्दमय व्यतीत होगा।

ज्ञान स्वभावमे ही कर्ता कर्म करण क्रियाके -मर्मबोधकी उपलब्धि हम आप सब ज्ञानस्वभावी हैं और ज्ञानसे प्रतिक्षण जानते रहते हैं, उस जाननेकी पैली इस प्रकार हुआ करनी है। जिसमे जो जानने वाला है वह भानमे रहे। जिध

ज्योतिके द्वारा जाना है वह भानमे रहे, जैसा जाना है वह भी भानमे रहे और जानने की क्रिया भी भानमे रहे इस शैलीसे जानना हुआ करता है। चाहे कोई इसको कलात्मक ढंगसे, शब्दात्मक पद्धतिसे न भी रख सके परन्तु जिस क्रियाका, जिस परिणति का जिस प्रकार स्वभाव है वह उस प्रकारसे ही हुआ करता है। इसका सीधा तत्पर्य यह है कि जिसको हमने जाना है कि यह चौकी है तो उसका रूपक यो बनता है कि मैं ज्ञानसे चौकीको जानता हूँ ज्ञानसे कहो अथवा अपने आपसे कहो। मैं अपने आपसे चौकीको जानता हूँ। जाननेकी पद्धति इस प्रकार हुआ करती है। और इस पद्धतिसे निरख लीजिए कि मैं जानता हूँ। मैं का भी प्रत्यक्ष माथ साथ है ना और मैं अपने आपसे ही जानता हूँ। मैं अपने आपसे अपने ज्ञानके द्वारा ही जानता हूँ, यह भी प्रतीति रहती है ना, और मैं चौकीको जानता हूँ, चौकीकी प्रतीति, चौकीका भान तो सब लोग भ्रष्ट मान लेंगे हाँ चौकी तो स्पष्ट नजर आ रही है। जाननेकी जो क्रिया है कर रहा हूँ। जान रहा हूँ, इसका भी भान है कि नहीं। इनमेमे इन चार भ्रमोंका पता रहता है। चाहे विश्लेषणके ढंगसे न बता सके और अपनेमे प्रयोग न कर सके, किन्तु जो भी जीव यहाँ जानते हैं वे इस प्रकारका रूपक लिए हुए ही जानते हैं। तब हममे सब बात हमारे लिये हमारी वाम प्रत्यक्ष है, स्पष्ट है इस सिद्धान्तके विरोधमे शङ्काकार यह कह रहा है कि भाई यह तो शब्द गढ़ लिया।

स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष बिना पदार्थज्ञान वास्तविकतासे रीता — केवल एक शाब्दिक रचना है। यह कि मैं अपने द्वारा चौकीको जानता हूँ। बात तो वहाँ इतनी है कि चौकी स्पष्ट हो रही है। अब वहाँ ज्ञान भी स्पष्ट है। मैं भी स्पष्ट हूँ। यह तो सब केवल शब्दके बलपर चल रहा है। मैं का और ज्ञानका कोई भान नहीं है। चीज दिख रही है वस। यह अनुभव प्रभाव वाला नहीं है अर्थात् स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष नहीं है। यदि शाब्दिक घटनाको प्रत्यक्षका अविनाभावी मान लिया जाय कि शब्द द्वारसे जो कुछ ज्ञान बनता है उसका स्पष्ट प्रमिभास होता है तो जो ज्ञान की तो हम अनेक गणना बना दें। देखो हमारी अगुलीके ऊपर १०० हाथी खड़े हैं। शब्द रचना ही तो बनाया और इस कथनमे कोई त्रुटि तो नहीं है व्याकरणकी शब्दात्मक बात है कह दिया। तो शब्दात्मक गणनासे केवल वाक्य प्रयोगसे यदि तथ्य बन जाय, अनुभव आ जाय, स्वसम्बेदन हो जाय, अनुभव आ जाय तो फिर अगुली तो अब तुरन्त टूट ही जायगी। १०० हाथीका बोझ क्या यह अगुली साध लेगी? तो ये सब केवल शब्दकी बातें हैं, इसी प्रकार जो तुम ज्ञानकी यह रचना बनाते हो घटना करते हो, जैसे घडा घडा जाता है ऐसे ही तुमने ज्ञानको भी घड दिया, तो इसी प्रकार शब्दके घडनेका यदि अनुभव बन जाय तब तो फिर एक यह वाक्य बोले कि अगुलीके अग्रभागपर १०० हाथी बैठे हैं तो फिर बैठे ही मिलें, फिर वही बात मिले। इससे यह तो कहा जा सकता है कि जिस चीजमे हमने जाना घडेको यह तो स्पष्ट होता है, बाकी न जानने वाला स्पष्ट है न वह ज्ञान स्पष्ट है, चीज स्पष्ट

है। देखिये यह जानने वाले शङ्काकारके अभिप्रायसे आज कलकी चली बैट्टी हैं। जैसे उन वैटरियोंसे चीज तो देख लें, न आदमी दिखेगा न बैट्टीदिखेगी, सिर्फ चीज चीजका भान होता है। यद्यपि वहा भी जो दीपक है वह स्वपरप्रकाशक है। वह टाचका ढाँचा है उसका नाम दीपक नहीं है, ज्योतिका नाम दीपक है। लेकिन मोटे रूपमें यो समझ लीजिये कि शङ्काकार यह कह रहा कि जैसे न तो बैट्टीका पता न बैट्टी लेने वालेका पता, चँजका पता रहता है तो ऐसे ही ज्ञान द्वारा चीजका पता रहता है, न जानने वालेका पता और न जिसके द्वारा जाना उसका पता। यो न कोई आत्मा है न कोई ज्ञान है और केवल पदार्थ स्पष्ट होता रहता है इतनी बातको मना नहीं कर सकते। शङ्काकार यहा यह शङ्का कर रहा है। इसके उत्तरमें आचार्यदेव यहाँ १०वा सूत्र कह रहे हैं। शब्द घडनेसे ज्ञानकी बात नहीं बतायी जा रही ज्ञानमें क्या आया और क्या शैली बनी उसको बतानेके लिए शब्द घडे गए हैं।

शब्दके न बोले जानेपर भी आत्मानुभवकी उपलब्धि— शब्दके घडनेके माध्यमसे ज्ञान नहीं बनाया गया क्योंकि शब्द न बोले तो भी आत्माका अनुभव होता है। जैसे आँखे खोलकर जो देखा वह प्रतिभासमें आ गया। अन्न जरा जरा सी देरमें एक सेकेण्डके हजारवे हिस्से बराबर समयमें अनेक पदार्थ प्रतिभासमें आते रहते हैं। क्या हम सब जगह ये शब्द घडते रहते हैं? मैं इसको जानता हूँ, मैं इसको अपने द्वारा जानता हूँ तो जिस पदार्थका प्रतिभास होता है शब्द नहीं घडते। शब्दके उच्चारणके बिना भी घड शब्द न बोले फिर भी घडका प्रतिभास तो होता रहता है। जो बोलेगा उस चीजका नाम नहीं जानता और चीज सामने दिख जाय तो नाम न जानने से और शब्द घडते नहीं, पर ज्ञानमें आयेगे कि नहीं? आयेंगे। तो जो घडे शब्दका उच्चारण किए बिना भी घडेके स्वरूपका प्रतिभास होता है और इसी प्रकार घडे शब्दके उच्चारणके बिना घडे स्वरूपका होने वाला प्रतिभास केवल शब्दात्मक प्रतिभास नहीं है किन्तु यथार्थ प्रतिभास होता है इसी प्रकार आत्माका ज्ञानका शब्द उच्चारण न भी करे तो भी आत्मा आदिकके स्वरूपका प्रतिभास होता है। इस कारण आत्मा का प्रतिभास होना, ज्ञानका प्रतिभास होना केवल एक शब्द-रचनाकी बात नहीं है, किन्तु होता है ऐसा। यह अपने आत्मारामके उपवनमें विहारकी बात कही जा रही है। यह जानने वाला आत्मा अपने आपके प्रदेशोमें अवस्थित रहता हुआ क्या करता रहता है और उस आत्मप्रदेशमें कितना उजास्य प्रत्येक जीवके निरन्तर बना ही रहता है उसकी बात यहाँ कही जा रही है।

अपना ज्ञान प्राप्त करनेके लिये स्वमे ही सामर्थ्य—जैसे भूल होनेके कारण घरमें गडे हुए धनका पता नहीं रहता है ऐसे ही इस आत्मारामके अन्तरङ्ग खजानेका पता भूल होनेसे स्पष्ट नहीं मालूम हो रहा है। घरमें गडे हुए धनको स्पष्ट करनेके लिए कुदाली आदिक भिन्न साधनोंकी जरूरत पडती है लेकिन इस आत्मगृहमें

गड़े हुए घनकी स्पृ करनेके लिए किसी भी बाह्य साधनकी जरूरत नहीं है। अपने ही ज्ञानसे अपने आपमें वह प लिया जाता है। हम जो कुछ भी जानते हैं उसका ज्ञान तत्काल बनता है जब ज्ञान बनता है तब आपको बतानेके लिये फिर शब्दरचना हुई। जैसे मिश्री खाया, मीठी लगी। अब कोई उस मिश्रीके बारेमें वर्णन करने लगे, यह तो बहुत मधुर है तो क्या ऐसा वर्णन करनेसे इसकी मधुरता बनायी जा रही है? नहीं। यह स्वयं मधुर है और उनको बतानेका प्रयत्न यह शब्द बोलकर किया जा रहा है। शब्द बोलना भी निराधार नहीं हुआ करता। यदि शब्द गणना भी की है तो बोलकर अटपट शब्दोंसे नहीं की है। जो भी शब्दोंसे कहा गया वह वाक्यका आधार है। तो शब्दोंकी प्रतीति भी निराश्रय नहीं होती है। किसी वस्तुके स्वरूपका भान होता है तो उसके ही विषयको शब्दों द्वारा बोला जा रहा है। तो शाब्दिक जो जानकारि है वह निराश्रय नहीं हुआ करती है उसका वाच्य भाव। जिसक सम्बन्धमें शब्द निकले, व्यवहार किया गया—यह चौकी है, यह घड़ी है तो ये शब्द निराश्रय नहीं हुए। तां शब्दका वाच्यभूत पदार्थ है, उसको बतानेके लिए शब्द द्वारा व्यवहार किया है।

वाक्यके अभावमें वाचककी अनुपलब्धि यदि शाब्दिक प्रतभास मात्र होनेसे वह सब निराश्रय ज्ञान बन जाय अर्थात् उसका वाच्य तथ्यभूत कोई पदार्थ न माना जाय तो लो मैं सुखी हूँ ऐसा शाब्दिक ज्ञान हुआ तो वह भी निराश्रय बन जायगा। तो सुखका आधारभूत फिर आत्मा ही न रहेगा। तो जैसे सुखी हूँ इस शाब्दिक ज्ञानमें एक विशिष्ट कोई आत्मा है ना, उसकी सिद्धि है ना तो शब्द बोला गया तो उसका कोई पदार्थ ऐसा है जिसके बारेमें शब्द बोला है इसी प्रकार यदि यह बोला गया कि मैं जानता हूँ तो शब्द प्रपत्तिका भी आश्रय है आत्मामें हुआ ना कुछ, तब ये शब्द बोले गए, न तो शब्द व्यवहार कौन करेगा? कोई भी वस्तु ऐसा नहीं है कि जो हो तो कुछ नहीं और उसका नाम हो। पदार्थ तो कुछ है ही नहीं। और, नाम रख दिया जाय ऐसा हो सकता है क्या? किसी असत का नाम नहीं हुआ करता। जगतमें जितने भी शब्द हैं उन सबका वाच्यभूत अर्थ अवश्य है। कोई कहे अच्छा लो हम कहते हैं गधेका सींग, धुवेंका कोपल, आकाशका फूल खरगोशके सींग। हम बोलते तो चले जा रहे हैं। हमें जरा चलकर दिखा दो ये कहाँ हैं। अरे इस प्रकार मनमाने ढङ्गसे तो सम्बन्धकी बात नहीं है, पर आकाश तो कुछ होता है और सींग भी होते हैं। पदार्थ न हो तो उसका नाम नहीं रखा जा सकता है। जितने नाम हैं उन सबका वाच्यभूत पदार्थ अवश्य है तो जब यह शब्द रचना हुई कि मैं जानता हूँ यह जानता है तो मैं और यह का वाच्यभूत प्रमाता आत्मा ज्ञाता कोई है उसका अपलाप नहीं कर सकते।

प्रमाणस्वरूपके निर्णय विना वस्तुतत्त्वती अज्ञेयता—इस परिच्छेदमें

प्रमाणका स्वरूप कहा जा रहा है। यह दार्शनिक ग्रन्थ है, युक्तियोंमें जानने के स्वरूप को इन ग्रन्थमें बताया जायगा और यह ग्रन्थ तत्त्वके स्वरूपके बतानेके उपायको बतावेगा। लेकिन इस ढङ्गसे आचार्यदेवने रचना की है कि वस्तुके स्वरूपको सिद्ध करने वाले उपायका विवरण करते हुए भी वस्तुका स्वरूप बीच-बीच में बताते जायेंगे। तो रक्तियोंसे तत्त्व निर्णय करने वाला यह ग्रन्थ है। उसमें सबसे पहिले दृढ प्रमाणको जानकारी होना चाहिये जिसके बलसे यह कहा जा सके कि यह बात तो उक्त है यह बात अ-उक्त है। यों तो प्रमाणके स्वरूपका निर्णय किए बिना कितनी ही विडम्बनाएँ बन जाती हैं। निर्णय हो तो मूर्खता नहीं ठहर सकती। एक कोई पुरप कहीं बाहर जा रहा था रिश्तेदारोंमें। रास्तेमें थक गया तो उसे एक चरता हुआ घोड़ा मिला उसको पकड़ लिया और उसपर सवार हो गया। सवार इस तरह हुआ कि घाड़ेकी पूँछकी तरफको मुख किया, मुखकी तरफ पीठ और अपनी गठरी अपने मिरपर रख ली। ऐसे बैठकर कोई बाजारमेंसे निकले तो बहुतसे लोग उस देखकर खुश हो जायेंगे जब किसी गाँवसे वह पुरुष निकला तो उस गाँवके लोग सोचते हैं कि यह पुरुष बड़ा बुद्धिमान दिखता है। देखो, आगेसे कोई लड़े तो यह घड़ा लड़ेगा, पीछेमें कोई लड़े तो यह मनुष्य लड़ेगा और लड़ते लड़ते भग जाय तो शिरकी गठरी तो सुरक्षित रहेगी। सा उसे बुद्धिमान समझकर उस गाँवके लोगोंने उसे अपने गाँवका मुद्रिया (जज) बना लिया। गाँवके सभी भगडोका वह निपटारा करे।

समझकी विपरीततासे दुःखकी ही उपलब्धि—एक बार कोई आदमी किसी पेड़पर चढ़ गए। डरके भार वह उतर न सके तो उसी पेड़पर एक डालपर बैठकर वह रोने लगा। गाँवके लड़कोंने भट मुद्रिया साहबको बुलाया और कहा कि इसे किस तरह उतारें? मुखिया साहब आये और कहा भट एक मोटी रस्सी लावो। आ गयी रस्सी। ऊपर फँकर उस डालीपर बैठे हुए पुरुषसे कहा कि इसे तुम अपनी कमरमें कसकर बाँध लो। उसने बाँध लिया। अब तीन चार आदमियोंसे कहा कि तुम लोग इसे खींचना जब हम एक दो और तीन कहें। जब एक दो और तीन कहा तो भट उसे खींच लिया। करीब २५ हाथकी दूरीपर वह था। भट नीचे आ गिरा। उसके चोट भी आ गयी, हड्डियाँ भी कुछ टूट गयी। कुछ लोग तो खुश हुए और कुछ लोग उस मुखियापर उसकी वेवकूफीपर नाराज हुए। तो मुखियाने कहा अजी यह तो २५ ही हाथकी दूरीपर था, हमने तो ५० ५० हाथकी दूरीसे कुचेमेसे कई लोगोंको खींच लिया। तो यह प्रमाण तो नहीं बैठा। जहाँ उपायका सही निर्णय नहीं है वहाँ ऐसी ही विडम्बना हो जाती है।

स्व अपूर्व अर्थका निर्णायक ज्ञानके प्रमाणना—दर्शनशास्त्रके क्षेत्रमें जहाँ वस्तुके स्वरूपका निर्णय किया जायगा वहाँ यह जानना तो प्रथम ही आवश्यक है कि प्रमाण कहते हैं किसे? जो लक्षण न मिले उसकी बातमें तो वहाँ दोष दे सके। यहाँ

अनैकान्तिक दोष आया । असिद्ध दोष जिममे बता सके उस ही प्रमाणका स्वरूप कहा जा रहा है । क्या कहा ? जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये ऐसा ज्ञान प्रमाण होता है । अभी प्रमाणका ही स्वरूप कहा जा रहा था, उम ही स्वरूपमे अब तक पक्ष प्रतिपक्ष प्रश्नोत्तर शका समाधानमे चलते चले जा रहे हैं । इस प्रसंगमे इस बातपर चर्चा है कि ज्ञान स्वका निश्चय करने वाला नहीं होता । यह शका रखी जा रही है । जो ज्ञान अपने आपका निश्चय न रखे उस ज्ञानके द्वारा पदार्थका निश्चय नहीं किया जा सकता । चाहे मिथ्या दृष्टि जीव हो और चाहे सम्यग्दृष्टि, जाननेकी शैली सत्रमे एक प्रकारकी है । मिथ्यादृष्टि भी जो कुछ जान रहा है उसे भी वही समझ रहा है । कोई रस्सीको साप समझ रहा है तो इसे सही समझ रहा है तो वह तो इसे सही समझ रहा है उमे कोई सुविधा नहीं रहती कि हमारा यह ज्ञान सही है या नहीं भी । जब भी अपने ज्ञानमे निर्णय होता है तो पदार्थके स्वरूपका सही निर्णय होता है ।

ज्ञानके स्वव्यवसायत्वके अभावमे आपत्ति ज्ञान स्वव्यवसायी न हो तो वह परव्यवसायी नहीं हो सकता । इस प्रकरणमे सम्यग्दर्शन, मिथ्यादर्शनकी बात नहीं कही जा रही, किन्तु ज्ञानका जो साधारण स्वरूप है इस ज्ञानकी बात कही जा रही है और इस स्वरूपसे सम्बन्ध सभी जीवोंका है । तो ज्ञान है स्व व्यवसायी । जैसे प्रदीप स्व प्रकाशक न हो तो पर प्रकाशक नहीं बन सकता । वह ज्यति जिस ज्योति का निमित्त पाकर अन्य अनेक पदार्थ प्रकाशित हो जाते हैं तो वह ज्योति स्वयं अथवा स्वयं स्वप्रकाशक न हो तो पर प्रकाशनका कारण नहीं बन सकता, इसी तरह यज्ञ ज्ञान स्व प्रकाशक न हो तो पर प्रकाशक नहीं होता । आत्मा और ज्ञानमे भेद नहीं है । आत्माको चाहे स्व व्यवसायी कह लो चाहे ज्ञानको स्वव्यवसायी कह लो पर विशेषात्मक ढंगसे कुछ अन्तर आता है इस कारण आत्माको स्व व्यवसायी न बता कर प्रमाणके स्वरूपमे ज्ञानको स्व व्यवसायी कहा है । इतने पर भी आत्मा भी इस ज्ञानको प्रत्यक्ष रहता है । ज्ञान भी प्रत्यक्ष रहता है । यहाँ प्रत्यक्षका अर्थ स्वानुभवमे नहीं यह दर्शन शास्त्रका विषय है । यह निर्णयके क्षेत्रकी बात है । स्व प्रकाशक का अर्थ है जो ज्ञान किया जा रहा है वह ज्ञान अपने आपमे मग्न, विपर्यय और अन्धव्यवसाय नहीं रख रहा । हम किसी चीजको जानें और ज्ञानमे मग्न बनार्ये अथवा विपरीत जाने या कुछ निश्चयका उमङ्ग ही न हो ऐसे ज्ञानसे परपदार्थका निर्णय नहीं होता । इसमे यह निर्णय करे कि स्वपर व्यवसायी ज्ञान ही वास्तविक प्रमाणभूत ज्ञान है ।

वाच्यभूत आधारके माने बिना मुखकी उपलब्धि अमम्भव - आत्मा ज्ञानस्वरूप है और जब इस ज्ञानस्वरूपको आत्मा जानता है - किसी पर पदार्थका तौ उमकी प्रत्यक्ष होता है और माम व्यवहारिक प्रत्यक्ष तो पदार्थका हो गया है । मैंने

इस पदार्थको ज्ञानके द्वारा जाना, यह इस वेर्चनीमे है । जिम पदार्थ को जाना उसका बोध हुआ, जिस ज्ञानके द्वारा जाना उसका भी बोध हुआ और जाननेका भी बोध हुआ । इस मन्वन्धमे शब्दाकारने यह आपत्ति की थी कि यह तो तुम केवल शब्द शब्दोंसे बात कह रहे हो । जिस पदार्थको जाना उस पदार्थका तो भान हो जाता है पर उस ज्ञानका भान नहीं होता । इसपर यह सिद्धान्त रखा कि शब्द न बोलनेपर भी आत्माका अनुभवन होता है । जैसे हम लाखों करोड़ों पदार्थोंको एक सेकेण्डमे नजर डालते ही जान जाते हैं या हम सब पदार्थोंका नाम लेकर जानते हैं उनका नाम न लेनेपर भी एक शब्दसे उसे न बोलनेपर भी । इसी प्रकार अपने आत्माका शब्द नाम न लेनेपर भी आत्माका बोध होता है, शब्द निराश्रय नहीं होते । शब्द बोले तो उसका कोई अर्थ है अर्थात् वाच्यभूत पदार्थ है । अन्यथा मैं सुखी हूँ यह प्रतिभास भी निराधार हो जायगा । किन्तु जो शब्द वाला है उस शब्दका कोई आश्रय ही नहीं, शब्दका वाच्यभूत कुछ आधार माने नहीं तो सुखी होनेका अनुभवन भी झूठा हो जायगा । अब शब्दाकार अपना पक्ष रख रहा है कि जैसे सुख दुःख आदिकका सम्बेदन जिस ज्ञानके द्वारा सुखका अनुभवन किया वह ज्ञान स्पष्ट नहीं होता, प्रत्यक्ष नहीं होता है तो सुख आदिक सम्बेदन अर्थात् सुख ज्ञानका प्रत्यक्ष न होनेपर भी जैसे सुखका प्रतिभास होना बन जाता है ।

दुःख मुखकी पहिचान इसी तरह पदार्थका जो ज्ञान किया सो पदार्थ भानमे न आनेपर भी पदार्थका प्रतिभास नहीं बन सकता है यह बात भी बिना विचारे सुन्दर लग रही है । विचार करनेपर यह बात ठीक नहीं बन सकती । अरे भाई, सुख आदिकका जो सम्बेदन हो रहा है वह आत्मासे भिन्न स्वभाव वाला नहीं है अथवा इस ज्ञानसे भिन्न कोई सुख नहीं । किन्तु एक आल्हादके रूपमे परिणति ज्ञान विशेष है उसीको ही सुख सजा दी गई है । यहाँ एक यह बात भी विशेषरूपसे समझ लेना चाहिए कि आत्माको केवल ज्ञानस्वरूप देखे और यह निर्णय कर ले कि ज्ञानके सिवाय आत्मा और कुछ नहीं है जो प्रतिभास है, जानकारी है वही ज्ञान विलास है ज्ञान है सो आत्मा है । अब आत्माके जो अन्य अन्य बातें मालूम पडती हैं । जैसे आत्माके सुख हुआ, दुःख हुआ, चिन्ता हुई, शोक विचार हुआ ये सब क्या चीजें हैं ? वे ही ज्ञानके रूपान्तर हैं । चिन्तासे भी क्या होता ? ज्ञानोपयोग उस प्रकारका बर्तता रहता है कि जिसका फल चिन्ता है । चिन्ता भी ज्ञानके परिणामके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है । जो जो भी बातें आत्माके प्रतीतिमे आयी, नजरमे आयी उन सबका भी ज्ञानरूप निर्णय करलें । सुख क्या है ? ज्ञान एक आल्हादरूपमे परिणाम गया बस वही सुख है । दुःख क्या है ? ज्ञानके क्लेशरूप कल्पना बन गयी वही दुःख है ।

सयम क्या है ? — सयम भी ज्ञानका एक रूप है । इस तरहका ज्ञान केन्द्रित हीना, नियन्त्रणमे आना, ज्ञानको किसी अन्य विषयमें न उल्लासकें इसीवा नाम तो

सयम है तपश्चरणा क्या ? दया क्या ? वे सब ज्ञानके रूपान्तर है । दया भी क्या है ? किपी मनुष्यका क्लेश देखा, देखा मायने जानना ।

व्यवहारनयसे इन्द्रियोंके पदार्थका ज्ञातृत्व— जैसे लोग कहते हैं कि हमने आँखो देखा तो देखा शब्द गलत है सिद्धान्तसे । यो कहना चाहिए कि आँखो से जाना । कानोसे सुना । अरे सुननेके मायने क्या हैं ? कानोसे जाननेकी जो विधि है, जो परिणामन है उसीका नाम सुनना रख लिया । हम यह जल्दी समझ जायें कि हमने यह काम कानोसे किया । इसलिए ५ नाम अलगसे रख लिये । सुनना, देखना, सूँघना, स्वादना और छूना । ये पाँचो वाते कुछ अलग नहीं है, ये सब जानना कहलानी हैं । पाँचोसे जाना उसका नाम रख लिया सुनना व्यवहारमे ताकि ज्यादा गडबडी न पड़े अर्थ लगानेमे । यो ही सभी इन्द्रियोसे जानने जाननेकी ही बात रख ली गई तः जरा देरमे वात समझमे आगयी और व्यवहार-व्यवस्था नहीं बन वायी इसलिए ये ५ नाम रख लिये — सुनना, देखना आदिक । पर सुनना, देखना आदिक कोई बात नहीं है, सब जानना ही जानना है ।

दर्शन और ज्ञानमे अन्तर जो अर्थ कानोसे जाने उसका नाम सुनना है, जो अर्थ आँखोसे जाने उसका नाम देखना है । नाकसे अर्थका ज्ञान करना इसका नाम सूँघना है, जिह्वासे अर्थका ज्ञान करना इसका नाम स्वाद लेना है और शरीरसे भिडकर छूकर जो कुछ ज्ञान करना है उसका नाम छूना है, पर हैं ये सब ज्ञान ही ज्ञान । हमने हाथसे जाना, हमने जिह्वासे जाना तो धू कि जानना जानना इन्द्रियमे लगा तो बोलचालमे जरा जल्दी समझ न पाते इसलिये भिन्न भिन्न उसके शब्द बना दिये गये हैं । लेकिन वे सब जाननेके ही रूप है, देखनेके रूप नहीं । देखना बहुत ऊँची चीज है और वह होती है आत्माके ही प्रति । पदार्थोका देखना नहीं हुआ करता । देखना होता है आत्माका । दर्शन होता है ।

इन्द्रियोमे आत्माके ज्ञान करानेकी अशक्यता आत्म का । ज्ञान होता है पर पदार्थोका भी । तो ये इन्द्रिया सब पर पदार्थोके ज्ञानमे निमित्त है । आत्माके प्रतिभासमे निमित्त नहीं है । कोई मनुष्य अपने आ माको समझना चाहे और इन इन्द्रियोका प्रयोग करे जैसे कोई चीज जरा साफ नहीं दिखती है तो आँखोपर जोर लगाकर उसको देखते हैं तो कुछ दिख भी जाता है । तो इस तरह हम आत्माको देखनेके लिये आँखोका जोर लगाये या किसी इन्द्रियका जोर लगाये तो क्या आत्मा का प्रतिभास हो जायगा ? नहीं हो सकता । तो देखना हुआ करता है आत्माका और जानना हुआ करता है पर पदार्थोका । यो ही सूँघना स्वादना, सकल्प विकल्प विचार कल्पनाएँ आदि करना ये सब ज्ञानके रूपके सिवाय और कुछ है ही नहीं । यह सब एक स्वरूप दृष्टिसे ध्यानमे आयगा । तो सुख क्या है ? ज्ञानसे कुछ अलग वस्तु नहीं है जिसको कि तुम यो कह रहे हो शब्दाकारो कि सुखका तो प्रतिभास हो

जाता है भाग १, जाता है प्रत्यक्ष हो जाता है मगर गुणता भान करने का ज्ञान है गुणता उभवा प्रत्यक्ष नहीं होता । पर गुणता और दुःख भ्रम यस्तु नहीं है । जाया हो स्व गुण है । तो जब गुणता प्रत्यक्ष हुआ, प्रतिभाम हुआ ना जानका प्रतिभाम हुआ । तो ल ग जानता तो परांश मानने हैं, हमका भान नहीं जाता, पर जानने द्वारा जो पदार्थ जाता जाता है उभ पदार्थों स्पष्ट माना है । यह है और प्राय करके मगारी जीवों ऐसा हो ही रहा है । कोई चीजका हम निरगने हैं जानते है, गव माक माक मानूम होता है पर जा ज्ञान जान रहा है वह ज्ञान तो प्राधा साफ भी नहीं मानूम होता । और ।

बाह्य दृष्टि ही आकुलताही जननी—इन्हीं भूले भटके और उभ कनाको न प्राय करने वाले नोंगोंकी वृत्ति देखकर यह सिद्धान्त रगा जा रहा है कि ज्ञान तो भानमें नहीं भाना, पर जानमें जो जो कुछ जानते हैं वह सब भानमें आता है और सिद्धान्त यह है कि ज्ञान तो भानमें पहिले आयगा ही, तब पदार्थका भान कहलायेगा नहीं तो पदार्थका कुछ भान नहीं । लोंगोंकी दृष्टि बाह्यकी और है । अनन्व भानमें आता रहता हुआ भी ज्ञान ल.गोंकी दृष्टिमें नहीं है और वाहरी चीज दृष्टिमें है । तो गुण आदिकका सम्बेदन कुछ भ्रमल वस्तु नहीं है, केवल एक आत्माद प्रसन्नताके आकारमें परिणत हुआ ज्ञान विशेष ही मुख कहलाता है । क्या हुआ कि थोड़ी देरमें गबर आयी कि अमुरु व्यापारमें २ लाखका टोटा पड गया । तो इतनी त्वरके मिसते ही सेठजी वेहाल हो रहे हैं, बडी वेचनीमें हैं । कहाँ तो अभी गप्पें उड रही थी, अब क्या हो गया ? वह तो बडा दुःख महसूस कर रहा है । अरे, बात वहाँ यह हो गयी कि उसका ज्ञान इस रूपमें परिणम गया कि वह पलङ्गपर पडा हुआ भी दुःखी हो रहा है । हाय ! बडा तुकशान हो गया, अब क्या होगा, ऐसा सोच सोचकर वह सैठ बडे बलेशका अनुभव कर रहा है तो उस सेठपर जो कुछ गुजर रहा है वह सब ज्ञानका ही रूप है, और कोई हमरा नहीं है । और, कदाचित् थोड़ी देर बाद उसी व्यापारके बारेमें यह खबर आ जाय कि उसमें ४ लाखका लाभ हो गया । अब देखिये वाजे वज रहे हैं, सगीत हो रहे हैं, ल.गोंका खूब मेल मिलाप, स्वागत हो रहा है । खूब लोगोको खिला पिला रहे है । अरे क्या हो गयी हो कुछ नहीं गया । अब उस जानने अपना और तरहका आकार बनाया । जो पहिले बनाये हुए ज्ञानसे विलक्षण है । बडा लाभ हुआ, बडा बडप्पन बना, अच्छा भाग्य जगा, इस प्रकारके ज्ञानके विचार बनने लगे जिसके प्रसादसे अब इस इस प्रकारकी चहल पहल हो गयी । दोनों ही स्थितियोंमें हुआ क्या ? ज्ञानके रूप बने । तो आत्माको एक ज्ञान स्वरूपमें देखो और यह निर्णय करते जावो कि प्रत्येक परिणतियोंमें हुआ क्या, एक ज्ञानका ही ऐसा परिणमन हुआ । यह तो लोक व्यवहारकी बात कही, भोक्षमार्गकी और ससार मार्ग की विधिकी बात सुनो ।

सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्रिका ऐक्य ही भोक्षमार्ग—भोक्षमार्ग है सम्यग्द-

र्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र । जीवादिक ७ तत्त्वोंका यथार्थ श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है । जो पदार्थ जिस स्वरूपमें है उस स्वरूपमें उसका श्रद्धान होना सम्यग्दर्शन है । और, सम्यग्ज्ञान जो पदार्थ जिस रूपसे मौजूद है उस रूपसे परिज्ञान करना सो सम्यग्ज्ञान है । और सम्यक् चारित्र आत्म स्वरूपमें लीन होना, जिस प्रकार विषय कषायोंके परिणाम रूके उम प्रकार अपने आपको बनाना सम्यक्चारित्र है । तो मोक्षमार्गमें ये तीन बातें आती हैं क्या? देखिये प्रयोजन वश भेद करके बोला जाय तो यह सब सही है और जब इस दृष्टिसे देखो कि वे तीन बातें कुछ नहीं हैं तो क्या ? ज्ञानका ऐसा एक परिणामन है । देखिये आग जल रही है तो वह जो कुछ भी कर रही है वह तो एक ही बात होगी ना ।

प्रत्येक वस्तुमें अनेक स्वभावकी उपलब्धि — जब एक चीज है तो उसकी एक बात है, एक स्वभाव है, एक परिणामन है, पर लोग बोलते तो अनेक ढंगसे हैं । यह अग्नि प्रकाश करती है, हाथ जलाती है, रोटी मँकती है, कमरेका अशुद्ध वातावरण मिटाती है, पर इतनी भिन्न भिन्न बातोंको आग कर रही है क्या ? हाँ कर भी रही है । जब हम भेद दृष्टि करके न्यारे न्यारे रूपमें देख रहे हैं तो हाँ ठोक उत्तर है लेकिन वह जो कुछ कर रही है वह एक ही काम कर रही है और अनेक पदार्थोंके विभिन्न परिणामनमें वे निमित्त बने हैं इस कारण लोग उसके अनेक काम बतलाते हैं । बड़ी सूक्ष्मतासे देखो तो आग पर कागज डाल दिया तो लोग तो यह कहते हैं कि आगने कागज जलाया पर यह बात सही नहीं है । आगकी समीचीनता पाकर कागज जल गया यह बात सही है आगने कमरेको प्रकाशित कर दिया यह कहना सही नहीं है, अग्निकी ज्वालाका सन्निधान पाकर सब पदार्थ प्रकाशित हो गए । तो जितने काम बनते हैं किसी एक पदार्थका निमित्त पाकर लेकिन उसमें हमारी शक्ति हमारी कला, हमारी क्रिया ये सब बातें बताते हैं पर वस्तुतः प्रत्येक पदार्थमें एक ही काम चलता रहता है । वह अभेदरूप परिणामन है अब इस दृष्टिसे निहारो । मोक्षमार्गमें ज्ञानने क्या किया ? यह ज्ञान जीव आदिक ७ तत्त्वोंके दर्शन स्वभावरूपसे परिणाम गया । यह ज्ञानका काम हुआ, जिसे तुम सम्यग्दर्शन कहते हो ज्ञानने समस्त पदार्थोंको जैसा है वैसा जाना । यह काम हुआ सम्यग्ज्ञानका और यह ज्ञान ज्ञानस्वरूपमें मग्न हो गया यह काम हुआ सम्यक् चारित्रमें । सो यह भी ज्ञानका ही रूप बना,

मिथ्यादर्शनज्ञानचारित्र ससारका मार्ग—अच्छा, और जब ससार मार्ग चलका है तब मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, और मिथ्या चारित्र ससारके मार्ग है । पर पदार्थ हैं बिल्कुल भिन्न और मान लिया कि मेरे हैं यही मिथ्यादर्शन है ना । पदार्थका स्वरूप है और भाँति जान लिया और भाँति, इसका नाम मिथ्याज्ञान है और ज्ञान अपने स्वरूपमें न रमकर बाह्य पदार्थोंमें इष्ट अनिष्ट बुद्धि करके रमे इसका नाम है मिथ्याचारित्र । ससारके इन नामोंमें क्या ते तीन बातें अलग-अलग हैं ? नहीं ।

वे तीन भी ज्ञानके रूप हैं, यह ज्ञान पदार्थोंको और और प्रकारसे भानमे लेने लगे, और और रूपसे श्रद्धान रूप करने लगे यही हुआ मिथ्यादशन, वह भी ज्ञानका एक प्रकार है और पदार्थ है अन्य भाति जान लिया अन्य भाति इस रूपसे ज्ञानकी जो वर्तना है उसका नाम है मिथ्याज्ञान । और, यह ज्ञान अपने आपमे न रमकर बाह्य पदार्थोंको विषय बनाकर कल्पनामे मानता है यही है मिथ्याचारित्र । तो ये भी सब ज्ञानके ही रूप हुए, और हम आपको ज्ञानके ही रूप भानमे आया करते हैं । तं यह ज्ञान भानमे नहीं आता और उदार्थ ही साफ भानमे आ रहे हैं यह कहना कैसे सही होगा ? दल्कि कहा जा सकता कि पदार्थ भानमे नहीं आ रहे ।

पदार्थके जानते समय ज्ञानका ज्ञानत्व—बस ज्ञान ही ज्ञान ज्ञानमे आ रहा, यह कमण्डल है यह चौकी है इस प्रकार जो यहाँ ज्ञान बन रहा, प्रतिभास हा रहा वह आ रहा हमारे ज्ञानमे । ये बाहरमे ठहरे हुए पदार्थ हमारेभानमे नहीं आ रहे यह तो कहा जा सकता है पर यह नहीं कहा जा सकता कि ये सब पदार्थ तो तो मेरे ज्ञानमे स्पष्ट हो रहे हैं, पर यह ज्ञान नहीं स्पष्ट होता है । है क्या बला ? या मुझे दृष्टता ही नहीं, मुझसे न्यारा है, जो मुझसे कुछ कराता रहता है । जो अपने ज्ञानको स्वभावको परोक्ष मानना, अपनेसे भिन्न परखना यह बात युक्त नहीं है । जो ज्ञान स्वका और परका व्यवसायी होता है वह ही ज्ञान सच्चा है, प्रमाणभूत है । जो ज्ञान स्वव्यवसायी नहीं है वह परका भी व्यवसायी नहीं होता ।

जो स्वय व्यवस्थित रहता है उसपर दूसरोको व्यवस्थित करनेका उपचार भला लोकमे जो खुदकी तो व्यवस्था किसी प्रकारकी न बनाये और दूसरो की व्यवस्था बनाता फिरे उसे लोग पागल कहे तो कोई अत्युक्ति न होगी । इस प्रसङ्ग आप कुछ शब्दायें भी रख दे कि जो गांधी जैसे नेता हुए वे तो खुदकी कुछ व्यवस्था न बनाते थे, जिस चाहे प्रकारसे रहते थे पर दूसरोकी व्यवस्था बनाया करते थे । तो भाई ऐसी बात नहीं है । वे स्वय व्यवस्थित रहते थे तब दूसरोकी व्यवस्था करते थे । जो खुद व्यवस्थित नहीं है वह दूसरोकी व्यवस्था नहीं कर सकता अब व्यवस्थित होनेके रूप न्यारे न्यारे हैं, कोई लोग इस हीमे अपनेको व्यवस्थित समझते कि जिस चाहे तरहसे कमाये, खावो पिये, मौजसे रहो, और कुछ लोग इसको व्यवस्थित मानते हैं कि अपने स्वरूपसे कभी चलित न हो । और, इन दोनों जघन्य और उत्कृष्ट व्यवस्थाओंके बीचमे अनेक प्रकारकी परिस्थितिसे व्यवस्था बननी है । तो स्वय व्यवस्थित है वह दूसरेका व्यवस्थापक बनता है । जो ही जो ज्ञान स्व व्यवसायी है वही ज्ञानपर पदार्थोंका भी निर्णय करने वाला है । ऐसा ज्ञानरूप मैं हूँ । जो अन्तर्दृष्टि करके अपनेको ज्ञानमात्र निरखना चाहिए ।

शब्दके न बोलनेपर भी आत्माकी अनुभूति—शब्दके न बोलनेपर भी अपने आपके आत्माका अनुभव होता है जैसे कि घट पट आदिक बाह्य पदार्थोंका नाम

न बोलनेपर भी उपक। प्रतिभास होता है और आत्माका सम्बन्धित ज्ञान सुख आदिक का भी प्रतिभास हुआ करता है, यदि सुखका प्रत्यक्ष नहीं मानते, प्रतिभास नहीं मानते, उसे अप्रत्यक्ष कहते तो परोक्ष ज्ञान द्वारा सुख ग्रहणमें आता है ऐसा माने तो मेरा मेरे द्वारा प्रत्यक्ष तो है नहीं अर्थात् मैं अपने सुखका स्पष्ट अनुभव कर सकता हूँ नहीं तब इस सुखसे मेरा कुछ अनुभव न बनना चाहिए, सुख होने पर जो प्रसन्नता है, अवग्रह है, अपना भला समझना है यह सब बात न होना चाहिए। अवग्रह तो तब बन सकता है जब अपना सुख अपने आपको प्रत्यक्ष स्पष्ट हो। यदि हमारा सुख हमें भी विदित न हो तो हम उसे स्पष्ट नहीं कर सकते और जो उससे हमारा अनुग्रह बन जाय भलाई बन जाय तो दूसरेके सुखसे भी हममें भलाई आ जाना चाहिए।

दूसरेके अनुग्रहसे कल्याणकी आपत्ति - क्योंकि अब तो जैसे मेरा सुख मेरे प्रत्यक्षमें नहीं आता इसी तरह दूसरो पुरुषोका भी सुख मेरे प्रत्यक्षमें नहीं आता अब दोनों ही सुखोंमें प्रत्यक्षता नहीं है तो जैसे अपने सुखसे अपना भला मानते हैं ऐसे ही दूसरेके सुखसे अपना भला हो जाना चाहिए। शायद यह कहो कि होता है तो उन क। सुख निरखकर यह अपनी भलाई तो समझता है। पुत्रादिकके सुखमें हमें प्रत्यक्षता नहीं हुई लेकिन उनका सुख होता है ऐसा जब हम अनुमान कर लेते हैं तो इतने ही मात्रसे हममें दूसरेमें अनुग्रह आदिक पाया जाता है। तब यह एकान्तकी बात तो न रही। आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि यह भी मूर्ख पुरुषोंके लक्ष्यमें आयी हुई बात है। वास्तवमें तो पुत्रके जो सुख आदिक उत्पन्न होते हैं तो पुत्र आदिकके सुख होनेके कारण पिताको सुख नहीं होता, किन्तु पिताका मन कुछ अच्छा बना और उससे उन के सुखका अहकार हुआ। मैं महान हूँ। मुझे पुत्रादिकसे बड़ा सुख है, बहुतसी महिमा है इस प्रकारका अपने आपमें अभिमान जगा उस अभिमानसे स्वयमें जो सुख परिणामन हुआ उस सुख परिणामनके बिना पिताका अनुग्रह सतोष आदिक नहीं बनता। पितामें भला माना है तो अपने ही सुखसे माना है। पुत्रादिकके सुखसे नहीं माना। कारण कि पिताके चित्तमें स्वयं सुख परिणामन न हो, स्वयं मनमें प्रसन्नता न आये और फिर अनुग्रह बन जाय तो स्त्रीका भी सुख तब हुआ।

अपने सुखकी उपलब्धि अपनेसे ही—अथवा जिस पुत्रमें मोह नहीं रहा जो व्यसनी धूर्त होनेके कारण निकाल दिया गया और उसका सुख हुआ तो उससे भी पिताका अनुग्रह होना चाहिये। पिताको प्रसन्न होना चाहिए। इससे यह सिद्ध है कि अपना सुख अपने आपसे विदित होता है, प्रत्यक्ष होता है। साफ समझमें रहता है। तब अपना अनुग्रहभाव बनता है, प्रसन्नता बनती है। भला मानकर सन्तोष हो जाय वह बात बनती है इस कारण सुखको भी प्रत्यक्ष माना, परोक्ष ज्ञानसे ग्रहणमें आया सो नहीं। अर्थात् जब कभी हमें किसीसे सुख होता है तो उस सुखके ज्ञान करने के लिये किसी दूसरेसे पूछना नहीं पड़ता। जैसे कभी शरीरमें कोई पीडा हो जाय तो

उस पीडाके लिये दूसरेसे नही पूछना पडता कि पीडा कम है या ज्यादा या कहीं पीडा अपने आपको प्रत्यक्ष अनुभवमे आती है ।

सहज ज्ञान स्वरूप अनुभवके समय विशिष्ट आनन्दकी उपलब्धि— इसी प्रकार सुख भी हमारा प्रत्यक्ष अनुभवमे आता है तब हम तुष्ट होते हैं । हमारा सुख हमारे ज्ञानमे विदित न हो और हम प्रसन्न हो जाएँ यह बात नहीं होती किसीस पूछना नही पडता । एक वेदान्तके ग्रन्थमे एक कथानक आया है कि एक बहूके गर्भ रह गया, पहिली बार बच्चा पैदा होना था, तो उसे बडा डर लगे कि कहीं ऐसा न हा कि मैं सोती ही रहूँ और बच्चा पैदा हो जाय । साससे कह दिया कि जब हमारा बच्चा पैदा हो जाय तो हमे जगा देना, कही ऐसा न हो कि हम सोती ही रहें पता ही न पडे । तो सासने कहा कि अरी बहू जब बच्चा पैदा होगा, किसीमे जगानेकी प्रार्थना नही करना है । यही बात इन सुख दुख ज्ञानोमे है । जब किसी आशयसे सुख उत्पन्न होता है तो किसीसे पूछनेकी आवश्यकता नही है कि मुझे सुख हुआ अथवा नहीं और जब विशुद्ध सहज ज्ञानस्वरूपका अनुभव जगता है उस समय जो एक विशिष्ट आनन्द होता है उस आनन्दके लिये भी किसीसे पूछनेकी जरूरत नही है । मिठाई खाने वाले को किसीसे पूछनेकी जरूरत नही है कि मैं ठीक लगी या नहीं । इसी प्रकार आत्मामे जो सुख दुख ज्ञान अनुभव जो भी बात होती है वह आत्मको प्रत्यक्ष कराती हुई होती है । तो जितने भी सुख होते हैं, अनुग्रह होते हैं, प्रसन्नता होती है, सन्तोष होता है वे सब अपने आपके उस प्रकारके परिणामनसे होते हैं और वे प्रत्यक्षमे रहते हैं ।

स्वके सुखरूप परिणामनके विना परके अनुग्रहकी विफलता - देखो भैया ! बाहरकी बातें तो छोड दो, पुत्रके सुख होनेसे हमे सुख हुआ, इन बातोकी तो कथा छोड दो । यह परख लो कि सबसे निकट तो यह शरीर है, यह शरीर भी आत्मको सन्तोष नही कर पाता, जब तक कि यह जीव स्वयं अपने आपमे अहङ्कार करके सुख परिणति न बनाये हो । बनाये तो होता है । तो अत्यन्त निकट रहने वाला शरीर हमारे सुख परिणामनके विना हमको अनुग्रह नही कर सकता सन्तोष नही कर सकता तो अत्यन्त भिन्न पुत्र आदिककी चर्चा तो दूर रही । प्रयोजन यह है कि स्वयं स्वयंको प्रत्यक्ष रहे तो उसका सन्तोष होता है । यह बात कही जा रही है ज्ञानको स्वव्यवसायी सिद्ध करनेके लिए । ज्ञान अपने आपका अनुभव रखता है तब वह पर पदार्थोंका भी निर्णय करता है । अपनी बात अपने आपकी निगाहमें बहुत प्रत्यक्ष रहती है । प्रत्यक्ष तो रहती है सबको । चाहे कोई न माने उसको भी प्रत्यक्ष है और मानले तो उसको अत्यन्त स्पष्ट रहता है । कभी आत्मामे प्रसन्नता जगे, खेद जगे और जब जान करके, इच्छा करके अपने आपमे निरखने वैठिये तो अपने आपको खुद विदित हो जायगा । मैं क्या क्या विचार किया करता हूँ, कहीं रहा करता हूँ, क्या सोचता रहता हूँ, ये सब परिणाम अपने आपको स्पष्ट होते ही हैं । इसीके मायने तो है प्रत्यक्ष ।

स्वपर वीती बात स्वको ही स्पष्ट—जीवके प्रदेशोमे ज्ञानावरणादिक कर्म भी बैठे हैं, राग द्वेष मोह विकार भी बैठे है। पर राग द्वेष मोह विकार तो हमारी समझमे नहीं आते, ये राग द्वेष मोह तो है अमूर्तिक, इनमे रूप, रस, गंध, स्पर्श नहीं है और ये ज्ञानावरणादिक अमूर्त कर्म मूर्तिक हैं, इनमे, रूप, रस, गंध, स्पर्श पाये जाते है। तो मुकाबलेमे स्थूल चीज हुई कम। रागद्वेष मोह आदिक विकार सूक्ष्म हैं, पर ये रागद्वेष मोह विकार तो समझमे आते हैं पर ये कर्म समझमे नहीं आते इसका कारण क्या है ? जो बात खुदपर वीती है, जिसका खुदपर अटक है, वह यदि सूक्ष्म भी हो तं शीघ्र ही समझमे आ जाती है। जो बात खुदपर वीतती है वह खुद को स्पष्ट समझमे आती है। जैसे कि एक छोटासा कथानक हो कि राजा मन्त्रीसे अड गया कि तू हमको आत्मा और परमात्मा बता। तो मन्त्री बोला—महाराज कमसे कम ८-१० वर्ष तो चाहिएँ समझानेके लिये, पढ़नेके लिये, प्रयोग करनेके लिए। तो राजा ने कहा—अरे मन्त्री हमारे पास इतना समय नहीं है। तो मन्त्री बोला अगर हमारा कसूर माफ करो तो हम एक सेकेन्डमे समझा दें कि आत्मा और परमात्मा क्या है ? राजाने कहा—अच्छा तुम्हारा कसूर माफ। तो मन्त्रीने राजाका कोडा छीनकर १० कोडा मारा। राजा चित्लाकर कहता है अरे रे रे भगवान। तो मन्त्री बोला—अब आप समझ गए आत्मा और परमात्मा। जिसने अरे रे रे बोला वह तो है आत्मा और जिसे भगवान बोला वह है परमात्मा। तो इतनी जल्दी राजा क्यों समझ गया ? क्योंकि वह बात खुदपर वीती। जो बात खुदपर वीतती है वह स्पष्ट समझमे रहती है। उस बातका स्पष्ट प्रत्यक्ष रहा करता है। पर, यहाँ यह दार्शनिक न तो ज्ञानको प्रत्यक्ष मानता है न मुख आदिकको प्रत्यक्ष मानता है। इसका मतव्य यह है कि जिस ज्ञानसे हमने जाना यह घट है पट है आदिक। तो वह ज्ञान मेरा ठीक है या है भी ज्ञान। उसको समझनेके लिये हमे एक नया ज्ञान और बनाना पडता है। ऐसे ही दुःख की बात मानता है कि सुख तो होता है पर वह प्रत्यक्ष नहीं हंता। शायद इस बुद्धि से चलकर इस निरांयपर पहुँचे हो कि वह सुख दुःख किसीको बताया नहीं जा सकता आपको कोई पीडा हुई और हम कहे कि जरा उस पीडाको हमारे हाथमे धरकर दिखादो, हम देख लें कि कितनी पीडा है तो क्या वह पीडा किसीको दिखाई जा सकती है ? वह दिखाई नहीं जा सकती। उस दर्दका प्रत्यक्ष तो खुदको ही होता है, ऐसे, ही दर्द सुख दुःख ज्ञान आदिकका प्रत्यक्ष खुदको ही हो पाता है। शायद इस वजहसे कहते हो कि सुख और ज्ञान आदिक प्रत्यक्ष नहीं हुआ करते, लेकिन अपने आपमे गुजरने वाली बात अपने आपको ही अपने ही अन्दर प्रत्यक्ष न हो तो उस का कोई प्रभाव तो नहीं बन सकता। जैसे दुःख होनेका प्रभाव है आत्मसन्तोष वृत्ति, तो ये सब प्रभाव भी न बनेगे। इससे जो बात स्पष्ट है सीधी है, उसे अङ्गीकार कर लो।

शब्दके उच्चारण न करनेपर भी ज्ञान और आत्माके अनुभवकी उप-

लब्धि—मान लो कि आत्मामे जो परिणामन होता है, ज्ञानका सुखका जिसका कि प्रभाव अनुग्रह आदिक पडता है वह प्रत्यक्ष होता है तो जैसे शब्दके न बोलनेपर भी अपने सुख दुःख आदिकके अनुभवनमे रहते हैं ऐसे ही पदार्थका नाम न लेनेपर भी पदार्थका प्रत्यक्ष होता है। अपने ज्ञान और आत्माका नाम न लेनेपर भी शब्द न उच्चारण करनेपर भी ज्ञान भी और आत्मा भी अनुभवमे रहा करते हैं। तो यहाँ तक यह सिद्ध किया गया कि सुख आदिक भाव प्रत्यक्ष होते हैं। इसपर अब शङ्काकार यह कह रहा है कि चलो मान लें कि सुख आदिककी प्रत्यक्षता होती है लेकिन वह प्रत्यक्षता भी तो प्रमाणसे हाती है उस ही भावसे नहीं होती। इस शङ्काकारका आशय यह है कि जब कभी हम किसी पदार्थका ज्ञान करते हैं तो कभी कभी ऐसा भी सोचने लगते हैं कि यह मेरा ज्ञान सही है या नहीं, और उस ज्ञानको सही ठीक करनेके लिये हम दूसरा ज्ञान करते हैं ऐसे ही सुख तो हा गया, पर मुझे यह सुख हुआ है ऐसा अनुभव बनानेके लिये नया ज्ञान उत्पन्न करना पडता है। कुछ ऐसी दृष्टि बनी जिससे शङ्काकार यह कऽ रहा कि जिस ज्ञानसे हम पदार्थको जानते हैं ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता, और जिस सुखको हम भोगा करते हैं वह सुख भी प्रत्यक्ष नहीं होता। और प्रत्यक्ष हो भी जाय तो अन्य प्रमाण द्वारा प्रत्यक्ष होगा, स्वयं न होगा क्योंकि स्वयंमे स्वयंकी क्रियाका विरोध है। क्या कुल्हाडी खुदका काट लेगी ? क्या चाकू खुदको छीलने लगेगी ? स्वयंका स्वयं कोई क्रिया नहीं बनाता यो ही ज्ञान के स्वयं प्रत्यक्ष बननेको क्रिया न बन सकेगी।

स्वकी क्रियाका स्वमे ही उपलब्धिका दृष्टान्त—यह शङ्काकार कह रहा है और उन दृष्टान्तोंको छोड़ देता है जिस दृष्टान्तसे यह सिद्ध होता कि खुदकी क्रिया खुदमे हुआ करती, ऐसा भी दृष्टान्त है जैसे साप गोल मटोल बन गया, उसने अपनी कुण्डल करली तो सापकी क्रिया खुदमे हुई कि नहीं ? अन्ध्रा आग खुदको जलाकर खाक कर लेती या नहीं ? तो अपने आपकी क्रिया अपने आपमें भी होती है ऐसे भी दृष्टान्त हैं, उन्हें तो छोड़ दिया और तथ्य देखो तो अपने आपकी क्रिया अपने मे ही होती है पन्मे नहीं होती। देखनेमे तो ऐसा लगता है कि कुल्हाडीकी क्रिया काठपर हुई पर ऐसा नहीं है। कुल्हाडीका ऊपर नीचे आना, घिस जाना, रङ्ग बदलना, आदि जो भी क्रियायें हो रही हैं वे कुल्हाडीमे ही हो रही हैं कुल्हाडीसे बाहर नहीं हो रहीं। इसमें विरोध कुछ नहीं है। तब यह कहो कि सुख आदिक प्रत्यक्ष तो होते हैं किन्तु अन्य प्रमाणसे प्रत्यक्ष होते हैं, यह बात बिल्कुल असंगत है, प्रत्यक्षसे विरोध है। जैसे कि घट आदिक पदार्थ जिनका कि स्वरूप हमने नहीं जाना, पीछे क्या रखा है हम नहीं जानते, मगर पीछे जो कुछ रखा है वह रखा ही है। पहिलेसे रखा है। अब हमने उस और दृष्टि दी और हमारे ज्ञानमे वह चीज विदित हो गयी कि यह चीज है इस तरह सुख उत्पन्न नहीं हुआ करता। सुख प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता कि वह सुख पहिलेसे ही हुआ तैयार है। हमने उसे जाना नहीं, अब हम जानते हैं

तो इन्द्रियसे सम्बन्ध करते हैं नव वह ग्रहणमे आता है ज्ञान या सुख, ऐसी बात होती है क्या ?

स्वव्यवसायित्वसे ही ज्ञानमे प्रमाणताकी उपलब्धि— जैसे हमको यह अल्मारी प्रत्यक्ष हो गयी तो अल्मारी तो पहिलेसे है ना, ऐसी सुखकी तो बात नहीं है कि सुप पहिलेसे खडा तैयार चल रहा था पीछे हमने प्रत्यक्ष किया, यो नहीं हुआ करता, किन्तु प्रथम ही प्रथम क्यो सुख हुआ करता ? इष्ट और अनिष्ट विषयका अनुभव करनेके बाद सुख अथवा दुःख अपने ही प्रकाशसे अपने ही आपमे उदित हो जाता है । दुःख होना, हमारे ज्ञानमे आना, उसका प्रत्यक्ष रहना ये सब बराबर एक साथ चलते है, इन पदार्थोंकी भांति नहीं कि यह पदार्थ पहिलेसे उत्पन्न हो और कई वर्ष गुजर जायें, बादमे हम उनका प्रत्यक्ष करें ऐसे सुख आदिक नहीं होते हैं, तो साथ ही साथ प्रत्यक्ष भी होता जाता है और उनसे अपने आपको तुरन्त तृप्ति और सन्तोष भी होता रहता है इस कारण यह बात सही है सो मानो कि सुख ज्ञान ये सब अपने आप प्रत्यक्ष हुआ करते हैं और वही ज्ञान प्रमाण है । जो ज्ञान स्वव्यवसायी है अपने आपका भी निश्चय करता है ।

ज्ञानसे ही ज्ञानका प्रत्यक्ष जिस ज्ञानसे हम पदार्थको जानते हैं वह ज्ञान उस ही ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष रहा करता है । अर्थात् उस ज्ञानका भान बना रहता है और इसी तरह जो सुख दुःख आदिक परिणाम जीवमे उत्पन्न होते हैं वे परिणाम भी प्रत्यक्ष रहा करते हैं अर्थात् भानमे रहते है । अपनेको सुख तो हो जाय और अपनी समझमे न आये तो सुखका फल क्या पाया ? प्रसन्नता तो नहीं हुई, अतुग्रह तो नहीं बना, तो सुख भी अपने आपको प्रत्यक्ष हुआ करता है

स्वज्ञानको अन्य अन्य ज्ञान द्वारा जाननेमे अनवस्थाकी उत्पत्ति इन पर शङ्काकारने यह आपत्ति की न तब वह ज्ञान प्रत्यक्षमे रहता है और न सुख प्रत्यक्ष मे रहता है और रहता है तो किसी दूसरे ज्ञानसे वह जाना जाता है । सुख होता है । तो उस सुखका कराने वाला ज्ञान कराने वाला एक नया ज्ञान और बनता है, तब उस नये अन्य ज्ञानसे प्रमाणसे सुख आदिक प्रत्यक्षमे आते हैं और इस विषयमे आपत्ति यह आती है कि सुख आदिकको जाना हमने अन्य प्रमाणसे और वह प्रमाण भी जाना जायगा किसी अन्य प्रमाणसे वह ज्ञान भी किसी अन्य ज्ञानसे । इस तरह अनवस्था हो जायगी और दूसरी बात यह है कि जो भिन्न प्रमाण द्वारा ग्रहणमे आ रहा वह उत्कृष्ट प्रसन्नता आत्म सन्तोष नहीं बन सकता ।

स्वसुखको स्वयं न जाननेपर फलकी अनुपलब्धि—हमारा सुख तब भी प्रकट होता है उसी समय हमारा गुजारा है । प्रत्यत है, हम पर भानमे है और उस ही कालमे हम सन्तोष करते हैं । अनुग्रह मानते हैं । कही उस सुखको जाननेके लिये

नया ज्ञान बनाना पडे तब उसका फल यह तो नहीं देखा जाता । किसी भी भोग भोगनेके कारणसे जो सुख आदिक होते हैं वे किसी दूसरे आत्माको प्रसन्नता ला दें, अनुग्रह कर दें ऐसा तो नहीं होता । जिसमे सुख परिणामन होता है वही तो उस सुख का लाभ लेता है कि दूसरा लेगा । तो जब तक अपना सुख अपने आपके भानमे न आये तब तक उसका फल तो न मिलेगा । अब यह शङ्काकार यह बात रख रहा है कि दूसरेके सुख आदिक अनुमान जन्य है इसलिये दूसरेको आत्मसतोष नहीं मिलता और अपना सुख अपने प्रत्यक्षगम्य है इस कारण अपने आपमे उसका सन्तोष बनता है तो यह भी बात यो सारभूत न बनेगी कि हमारे सुखको जैसे हम प्रत्यक्ष करके जानते हैं ऐसे योगिराज सर्वज्ञदेव प्रभु भी उस सुखको प्रत्यक्ष करदे । केवल ज्ञानके द्वारा तो कोई भी चीज वच न जाय, ज्ञानमे न आये तो वहाँ भी सतोष अनुमान हो जाना चाहिए क्योंकि जैसे हम अपने सुखको प्रत्यक्षमें ले लेते ऐसे ही सर्वज्ञदेव प्रभु योगीश्वर भी सबके सुखको प्रत्यक्षमे लेते हैं । शायद यः कहां कि नहीं अपना ही सुख है वही अनुग्रह करता है, दक्षि करता है दूसरेका सुख नहीं यह बात कहना यो व्यर्थ है कि जब सुख और दुःख बिल्कुल न्यारे न्यारे पदार्थ लगने लगते क्या उनमे वह सुख किसी अन्य प्रमाणके द्वारा ग्रहणमे आता है ऐसा मानते तो यह भी सिद्ध नहीं कर सकते कि यह सुख मेरा है ।

सुखकी आत्मस्वरूपसे अभिन्नताकी सिद्धि—प्रथम तो वह सुख आत्मस्वरूपसे मिश्र माना, दूसरेके सुखको किसी अन्य ज्ञानके द्वारा विदित माना तो तुम यह कैसे कह सकते हो कि यह सुख मेरा है ? यदि सुख हमारा परिणामन है यो मानो तो और अपने आपपर बीतने वाली बात है यो मानो तब कह सकते हो कि यह सुख मेरा है, तच्छ्रमे गिर जानेपर स्वरूप जैसा है वैसा भानमें न लेनेपर यः भी सिद्ध नहीं कर सकते कि यह सुख मेरा है, यह ज्ञान मेरा है । वह सुख क्या आत्माका गुण है, इसलिए आत्माका मानते हो ? सुख आत्माका कार्य है क्या इसलिए सुखको आत्मा का मानते ? या मुख आ मासे आदेय है ? जैसे गागरमे पानी । पानी आघेय है गागर आघार है, ऐसे ही क्या मुख आदेय है और आत्मा आघार है । इसलिये सुखको आत्माक कहते हो ? अथवा उस आत्मामे ही मुझसे वह सुख उत्पन्न हुआ है इस कारण सुखको आत्माका बताते । यो सुख आत्मा कैसे है ? इस सिद्धिके लिए ५ विकल्प उठाये गए हैं । अब उनका क्रमसे वर्णन सुनो । सुख आत्माका आत्मगुण होने के कारण तुम सिद्ध नहीं कर सकते । क्योंकि सुख और आत्मा ये बिल्कुल न्यारी न्यारी चीजें हैं । हैं नहीं, पर यह दर्शन मानता है जिसकी चर्चा चल रही है । ज्ञान भी जुदा है, सुख भी जुदा है, आत्मा जुदा है । ऐसा जो कहा करते हैं उनको कहा जा रहा है कि जब सुख न्यारा है, आत्मा न्यारा है तो यह कैसे कह सकते कि सुख आत्मा का गुण है । आकाश आदिकका नहीं है या अन्य आत्माका नहीं है । जब हमारा सुख हमारेसे न्यारा है तो कैसे हम कहेंगे कि यह सुख हमारा है ? कोई कह बैठेगा

कि यह मुख त आकाशका है, यह सुख तो किसी विदेशमे रहने वाले आत्माका है। जो गुण होनेके कारण मुखको गुण मान करके आत्माका सिद्ध नहीं कर सकते क्योंकि व दोनों भिन्न भिन्न तत्त्व है।

सुख आत्माका कार्य - यदि यह कहो कि आत्माका कार्य है यह सुख इस कारण भा मा कहलाता है। यहाँ यह सिद्ध करवाया जा रहा है कि यह सुख आत्मा का है। यह कैसे सिद्ध करलोगे भेदवादीजन जो मानते हैं ज्ञान न्यारा, आत्मा न्यारा, सुख न्यारा। तो यह ज्ञान सुख आत्माका है यह तो नहीं सिद्ध कर सकते, तो आत्मा का कार्य है मुख इस कारण सुखको आत्माका बताते हो तो कहा जाता कि यह सुख आत्मा कार्य है। जब सुख आत्मासे भिन्न तत्त्व है तो यह मुख आत्माका ही कार्य है, यह कैसे समझा ? यदि यो समझा हो कि आत्माके होनेपर सुख होता है।

सुखका समवायिकारण आत्मा - इस कारण सुख आत्माका कार्य है तो जो यो भी विरोधमे कला जा सकता है कि आकाशके होनेपर सुख होता है इस कारण मुख आकाशका है। मुख आत्माकी चीज है, यह दृष्टि नहीं बन रही भेदवादियोंसे। यदि यह पढ़ें कि आकाश तो एक निमित्तकारण है, इस कारण आकाशका कार्य नहीं बना सकते। तो यह बात आत्मामे मान लो। आत्मा भी निमित्तकारण है। शब्दा-कार करता है—नहीं, आत्मा तो समवायकारण है। समवाय कारणके बिना कार्य उत्पन्न नहीं होता और आकाश निमित्तकारण है, समवाय कारण उपादानकी तरह होता है, निमित्तमे कार्य मिला हुआ हो उसे समवाय कारण कहते हैं। तो आत्माका मुख है, आत्मा समवाय कारण है। आकाश आदिक तो समवाय नहीं है, कोई इसके विनाक कह दे तो सुखका समवाय कारण आकाश है, आत्मा नहीं। तो सुखको आत्माका तत्त्व माननेपर यह सिद्ध नहीं कर सकते कि यह सुख आत्माका है। यदि यह पढ़ें कि सुखकी निवृत्तता आत्मामे है इस कारण सुखका समवाय कारण है, अभिध कारण है, जिनमे मुख उत्पन्न होता है ऐसा कारण आत्मा ही है। तो यह बात ठीक गरी, क्योंकि देव कानकी निकटतासे तो यह भी जानकारी है आत्मा जैसे आकाश हमेशा रहता है ना, सब जगह रहता है ना, ऐसे ही इसका आत्मा भी सब जगह रहता है, एक घापी सब जगह रहता है, फिर मुखका समवाय कारण जिसमे सुख भिन्न भेद आत्मा ही है, आकाश नहीं है यह कैसे सिद्ध कर सकते ?

गुण एवं ज्ञानरूप परिणामन आत्माके कार्य - मतलब यह है कि सुख जोर ज्ञान है जो आत्मामे परिणामन, आत्मामे कारण और जो कि आत्मामे काम है इतना ही आत्मामे से भान भी रहा करने, किन्तु ऐसा न मानकर मुखको और ज्ञान को आत्मामे मतलब जुदा मान बिना जाय तो यह भी सिद्ध न किया जा सकेगा कि यह मुख आत्माका है, यदि योग्यताकी बात रहो तो जैसी योग्यता आत्मामे है वसी योग्यता आकाशका छोटकरने है। देखिये। जैसा ज्ञानमे वस्तुका स्वरूप इतना भक्ति

चताया है कि प्रत्येक पदार्थ हैं और जब वे हैं तो कोई न कोई स्वभाव लिए हुए हैं । और यह स्वभाव है तो एक रूप लेकिन भेदव्यवहारमें हम उमें नाना रूपमें भी नरख सकते । वह ही कहलाता गुण । वस्तु जैसे शाश्वत है, सदाकाल रहता है ।

गुण, शक्ति, स्वभावके त्रिकाल स्थायित्व इमी प्रकार वह गुण भी, शक्ति भी, वस्तुका स्वभाव भी ये सदाकाल रहा करते हैं । और, वस्तुमा ऐसा प्रभाव है कि वह निरन्तर भी किसी न किसी अवस्थामें रहता, मो प्रत्येक गुण अपनी नवीन नवीन अवस्था बनाते चले जाते हैं । चाहे वे अवस्थायें समान समान बने या विपम बनें तो वह कहलाया पर्याय । यो गुण और पर्यायका जो आवार है द्रव्य है उस द्रव्यसे यह गुण न्यारा है या अभिन्न है । तो अनेक दर्शन ऐसा मानते हैं कि पदार्थकी वह शक्ति, पदार्थके वे गुण, पदार्थके वे परिणामन पदार्थसे न्यारे हैं । तो जब वे पदार्थ से न्यारे हो गए गुण तो यह कैसे कहा जा सकता कि यह गुण इस पदार्थका है ? इसी सिलसिलेमें सुख और ज्ञानको ये न्यारा बता रहे हैं तो न्यारा माननेपर यह कैसे सिद्ध होगा कि यह सुख आत्माका है ? और जिसमें सुख होता है उसको सन्तोष हो तो फिर उस सतोपका भी कोई प्रवचन न बन सकेगा । सुख भी कहीं न हो, जब सब आत्मावसे जुदा है तो सुख कैसे हुआ ? कोई व्यवस्था नहीं बन सकती ।

आत्मामें अपने लिये अपने द्वारा मुखोत्पादकत्व यदि कहो कि आत्मा प्रात्मामें अपने आपके लिये सुखको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है आकाश आदिकमें नहीं है । यह बात तो यो न बन सकेगी कि जब सुख आत्मासे अत्यन्त भिन्न मान लोमें तो आत्मामें ही अपने लिये सुखको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है यह कैसे कहा जा सकता ? ई यो कह दे कि सुखको उत्पन्न करनेकी आकाशमें सामर्थ्य है और फिर आत्माकी यह सामर्थ्य भी अपने आत्मासे भिन्न है तो यह सामर्थ्य भी आत्मामें है कि अन्यकी नहीं है यह भी विभाग नहीं बन सकता । देखिये जैसे जब कोई वच्चा रूठ जाता है तो उसे कोई कुछ भी दे तो वह उसे भट फेंक देता है, वह प्रसन्न नहीं रहना चाहता ऐसे ही जब भेदका एकान्त कर लिया तो वह भी किसीको अपना नहीं मानता । उनके तो यही हठ रहती है कि मैं सबसे न्यारा हूँ । आत्मामें सामर्थ्य है ऐसी कि सुखको उत्पन्न करले, तो वह सामर्थ्य भी तो जुदा है आत्मासे । कुछ सिद्धि नहीं हो सकती । किसी रूपमें किसी दृष्टिमें जरा भी गु जायश निकले और उसको सर्वथा एक मत मान ले ने वहीसे फिर एकान्तवाद दर्शन हो जाता है । ज्ञान आत्मासे न्यारा है मगर कहनेके लिये समझानेके लिये ज्ञानका नाम ज्ञान है आत्माका नाम आत्मा है । ज्ञान एक गुण है, आत्मकी एक विशेषता है । आत्मा एक पदार्थ है । थोडासा कुछ भेदरूपसे समझनेके लिए गु जायश हो नहीं और एकान्त भेद मान ले, ज्ञान आत्माका है ही नहीं अत्यन्त भिन्न है तो वह एकान्त बन गया । और, इस तरह तो बहुतसी बातें बोलते । शरीरका रूप । तो रूप और शरीर क्या न्यारे न्यारे हो गये ?

प्रत्येक वस्तुके अनेक गुणात्मकताकी सिद्धि—और देखिये एक दृष्टिसे समझनेके लिए रूप शरीरसे न्यारा है क्योंकि शरीर केवल रूप मात्र नहीं है, इसमें रस भी है, गंध भी है, स्पर्श भी है, और और भी बहुत सी बातें हैं वे सब रूप शरीर है शरीर रूप मात्र नहीं हैं। इस कारण रूप एक गुण है शरीरका। इतना तो भेद समझमें आया, पर वस्तु न्यारे-न्यारे हो जायें लो रूप यह धरा, शरीर यह धरा यो न्यारे न्यारे हो जायें, यह बात नहीं है। यहाँ छोटे वच्चोको प्रसन्न करनेके लिये दादी और नानी ये ज्यादा गप्पें मारा करती हैं। तो एक बार हमारी दादीजी बोली—वच्चा ! पहिले जमानेमें यह शिर गूँथा जाता था, सो पेंच निकाल लिया, आगे रख लिया और गूँथ लिया शिरमें लगा लिया और पेच लगा दिया। तो एक भान उससे ले सकते कि तिलक सहनन भी होता है और एक हड्डीसे दूसरी हड्डीके जलानेमें कीलियाँ काम करती हैं। शायद मुन रखा हो कीलक सहनन, उसी धुनमें बात बतायी हां। एसे ही इस ढङ्गकी एक गप्प है—ज्ञान आत्मासे अलग है, उसे सम्हाललें फिर आत्मा में फिट करलें तब आत्मा ज्ञानी बनता। उसी तरहकी गप्प है—सुख भी आत्मासे न्यारा है, उसे ग्रहण करलो, आत्मामें फिट करलो। अरे, न्यारा कहाँसे है, एक कहने मात्रको न्यारा है समझानेके लिये, पर वस्तु न्यारी हो यह कैसे बन सकता है ? प्रत्येक वस्तु स्वभावमात्र होती है।

स्वभावरूपता वस्तुका प्राण स्वभावको छोड़कर वस्तु और क्या है ? तो ज्ञान और सुख आत्माके ज्ञान और आनन्द गुणके परिणामन हैं। भले ही जैसे कोई मनुष्य घरसे बाहर किसी कामके लिये दौड़कर जाय लालचवश और दरवाजेका कोई हिस्सा शिरपर लग जाय और न मालूम पडे क्योंकि बाह्य पदार्थकी तृप्तामें वह उस ओर भागा जा रहा है, न मालूम पडे, फिर भी चोट तो उसके शिरपर आयी है। उस समय न मालूम पडे, किन्तु थोड़ी देरके बादमें तो मालूम ही पडेगा जब कि पता पडेगा कि ओह ! यह तो शिरमें खून लगा है। वह बात तो खुदपर वीती है, उसमें कोई दूसरा क्या समझाये, वह तो खुद समझ लेगा, ऐसे ही ज्ञान और सुख ये सब खुदपर ही तो वीतते हैं, खुदके आत्माके ही तो परिणामन हैं। भले ही किसी बाहरी उपयोगके कारण इस ओर ध्यान न दे, पर जो खुदपर वीतते हैं सुख दुःख आदिक उनका प्रत्यक्ष स्वयको हुआ करता है। ऐसा नहीं है कि सुख और ज्ञान न्यारे हो, आत्मा न्यारा हो, फिर आत्मामें सुख और ज्ञानका समवाय बनाया जाय, सम्बन्ध बनाया जाय। समवाय और कुछ चीज नहीं है।

तादात्म्य एव सयोग सम्बन्धकी सार्थकता—सम्बन्ध दो प्रकारके हैं ना—एक सयोग एक तादात्म्य तादात्म्य कहना मात्र है, वह भी पदार्थका स्वरूप है। जैसे अग्निमें गर्मी यह है तादात्म्य सम्बन्ध। और घडेमें चने, यह तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है। तो ज्ञान और सुखका सम्बन्ध आत्मामें तादात्म्यमें है, मयोगसे नहीं है। तो

जब सुराका आत्मामें जुड़ा मान लेते तो यह मिद्ध नदी पर मरने कि यह मुग्ध आत्मा का है, यह मुग्ध आत्मा का कार्य है, यह अन्य मायमें नहीं बन सकता । शायद यह कहो कि आत्माका अभाव ही तो मुग्धका भी अभाव हो जायगा, कि वाग्ग सुग्ध आत्माका भाग्य है । तो भाई आत्मा तो हमेशा रहता है, सर्वव्यापी है, उमका अभी अभाव ही नहीं रह सकता । जैसे आकाशका कभी अभाव ही नहीं बन सकता ऐसे ही आत्माका भी अभाव नहीं बन सकता । तो मुग्ध आत्माका कार्य है आकाशका नहीं है । यह बात कैसे मिद्ध बरोगे ? समवाय सम्बन्ध तो कुछ चीज नहीं है, इस कारण यह बात मान लो कि आत्मामें ज्ञान आत्माके परिणामने बनता है और प्रत्यक्ष ज्ञान होते ही है । आत्माका अन्यमें भान बनाने वाला प्रत्यक्ष करने वाला होता है, ऐसे ही सुख भी आत्मामें होता है और आत्माका भाव करता हुआ होता है ।

स्वके ज्ञान और मुख आदिकी स्व द्वारा ही प्रत्यक्षकी सिद्धि - अपना मुग्ध समझनेके लिए हमें कोई नया ज्ञान बनाना पड़ना है क्या ? अथवा हम किसी पदार्थको जानते हैं तो जिस ज्ञानमें हमने जाना उस ज्ञानकी समझ बनानेके लिए हमें नया ज्ञान बनाना पड़ेगा ? अरे, वह ज्ञान और सुख स्वय ही ऐसी प्रकृतिकी लिए हुए है कि स्वय स्वयके द्वारा प्रत्यक्षमें रहा करते है, इस कारण ज्ञानको स्वव्यवसायी मानो । ज्ञान स्वपर प्रकाशक है, अपने आपको भी जानता है और परपदार्थको भी जानता है । इसमेंसे स्वका भी जानता है, इसका कुछ दार्शनिकोंने निषेध किया था । उम प्रसङ्गमें यह सिद्ध किया जा रहा है कि ज्ञान स्वका भी व्यवसायी है । यदि स्वका निष्णय न रखे तो परका भी निष्णय यह ज्ञान नहीं कर सकता । ज्ञान स्वका प्रकाश नहीं करता अर्थात् ज्ञान ज्ञानको नहीं जानता । यहाँ सिद्ध करते हुए शङ्काकारने यहाँ तक कह डाला कि आत्मामें जो सुख उत्पन्न होता है उस सुखका जो ज्ञान चलता है वह भी भानमें नहीं है, प्रत्यक्ष नहीं है । तो इस बातपर यह आपत्ति दी गयी थी कि तुम्हारा सुख भानमें नहीं रहता और भिन्न भी मानते आत्मा जुदा है, सुख जुदा है, तो फिर यह सुख आत्माका है यह कैसे निर्णय किया जा सकता है ? यदि यह कहो के सुख आत्मामें पाया जाता है, सुख आत्मामें आधेय हैं, आत्मा आधार है, इस आधार आधेय सम्बन्धके कारण यह कहा जा सकेगा कि सुख आत्माका है । तो आधेयका अर्थ क्या है । आधेय मायने क्या, सुखका आत्मामें सम्बन्ध हो जाता है, एक-एक मिल जाता है अथवा उसका तादात्म्य हो जाता है, या आत्मामें सुख प्रकट हो जाने मात्रका नाम आधेय कहोगे ? ये तीन विकल्प किए समवय सम्बन्ध तो कोई रोज ही नहीं । या तो होता है सयोग ता होता है । तादात्म्य ।

आत्मा और ज्ञानके तादात्म्यकी सिद्धि - जैसे आत्मामें ज्ञान सयोगसे है । तादात्म्यसे ? सयोग तो होते हैं भिन्न भिन्न दो चीजोंमें और तादात्म्य होता है कि क ही पदार्थके स्वरूपमें । जैसे अग्निका गर्मसे तादात्म्य है सयोग नहीं है और

चीकीका वस्तुसे सयं ग है तादात्म्य नहीं । तो समवाय नाम्की तीसरी और क्या चीज है ? तादात्म्य कहेंगे तो तुम्हारे सिद्धान्तसे विरोध आयेगा । जैसे आत्मामे सुख, तादात्म्यरूपसे है । तादात्म्य उसे कहते हैं जो इस ही पदार्थका स्वरूप हं, सदा रहै ।

तादात्म्यके प्रकारत्वकी सिद्धि— तादात्म्य दो तरहसे होता है । एक तो अनादि कालसे अनन्त काल तक सदा रहे उसका सम्बन्ध, एक अत्यन्त शाश्वत् तादात्म्य और एक वर्तमान काल तादात्म्य । जैसे आत्मामे क्रोधभाव जगा तो क्रोध आत्मा मे सयोगसे तो है नहीं क्योंकि सयोग होता है दो पदार्थोंका । क्रोध नामका पदार्थ अलग हो, आत्मा अलग हो, ऐसी दो चीजे अलग तो हैं नहीं । क्रोध जुदी चीज है, जैसे चश्मा घड़ी वगैरह । इस प्रकार क्रोध कोई अन्य वस्तु हो और आत्मा अन्य पदार्थ हो ऐसा नहीं है, किन्तु कर्मोदयका निमित्त पाकर आत्मामे कर्मत्रिकार जगा है वह है क्रोध । तो क्रोधका आत्मासे तादात्म्य सम्बन्ध है लेकिन आत्मामे सदा नहीं रहता इसलिये तादात्म्य होकर भी क्षणिक सम्बन्ध है और ज्ञान शक्तिका आत्मामे तादात्म्य होकर घुव सम्बन्ध है । तादात्म्य दो प्रकारके है एक घुव और एक क्षणिक । तो सुख जो है आत्मामे, तादात्म्यरूपसे है किन्तु क्षणिक है । कुछ समयको सुख हुआ उस के बाद दुःख हो सकता है । यदि वह सुख हुआ तो आत्मामे, आत्माका ही परिणामन हुआ, परन्तु सदाके लिये नहीं टिक सकता, तादात्म्य भी नहीं मान सकता सुखका और आत्मामे क्योंकि तुम्हारे मतसे आपदा है ।

आत्माके आनन्दस्वभावका त्रिकालवर्तित्व— जैन दर्शन तो गानता है । यदि यह कहो कि आत्मामे मुख प्रकट हुआ, यह सुखकी आवेयता है तो भाई जैसे समस्त आत्मा न्यारे हैं ऐसे ही आकाश आदिक भी न्यारे हैं तो सुख आत्मामे ही प्रकट होता यह कैसे कहा जाय ? हम कह दे कि आकाशमे प्रकट हुआ । तब सुख भिन्न चीज है, आत्मा भिन्न वस्तु है और आत्मा भी व्यापक है आकाश भी व्यापक है पर सुख आत्मामे ही प्रकट हुआ यह कैसे कहोगे कि आकाशमे प्रकट हुआ तो यह कहो कि भाग्यवश यह नियम है । जो सुख अपने भाग्यसे पैदा किया गया है वह सुख उस आत्माका है, और, दूसरोका सुख तो जिनके भाग्यसे प्रकट हुआ वह सुख मेरा है यह भी कहना ठीक नहीं । भाग्य भी आत्माका है यह भी तो पहिले सिद्ध करो । भाग्य भी जुदा है । हर एक वस्तुका जिसमे जरा जरासा अन्तर दिखाई दे, तुरन्त भेदको मान ले उसके यहाँ तो कुछ भी सिद्धि नहीं है । आत्मामे ज्ञान है, मुख है पर ज्ञानका जो स्वभाव है वह तो आत्मामे शाश्वत अभेद है और आनन्दका वह जो स्वभाव है वह भी आत्मामे सदाकाल रहता है ।

विपरीत अभिप्राय ही वलेशका हेतु— अब ज्ञान और आनन्द स्वभाव का परिणामन यह कोई समयपर होता है और फिर दूसरे क्षणमे दूसरा परिणामन होने लगता है । तो प्रत्येक पदार्थ अपने गुण पर्यायरूप रहते है, न गुण उससे अलग है, न

पर्याय उससे अलग है, यो अदृष्ट भी तो तुम सिद्ध नहीं कर सकते। तब भेदवादका एकान्त लिया। यदि कहो कि जो अदृष्ट सुख दुःखको उत्पन्न करता है तो इससे इतरे तरा दोष होता है। इसके बाद यह समझमें आया कि सुख इस आत्माका है तब यह कह सकेंगे कि भाग्य इस आत्माका है। शायद यह कहे कि जिसको श्रद्धासे ग्रहण किया गया द्रव्य गुण कर जिस भाग्यको पैदा करे वह मेरा है तो उसमें भी वही दोष है, अत्यन्त भिन्न है तो यह दृष्टि अपने आत्माकी है यह भी कैसे सिद्ध कर सकते, तो प्रयोजन यह है कि जो बात हो तो सीधीसी उसे न मानकर अपनी दार्शनिकता छाँटनेके लिये लोकमें अपनेको कुछ विशिष्ट बतानेके लिये जो अनाप सनाप धारणा बना ली जाती है वे इस जीवको क्लेशके कारण है। जब तक तत्त्वज्ञान नहीं जगता तब तक जीव को शांतिका मार्ग नहीं मिलता।

ज्ञानका कार्य ज्ञानन मात्र—अपने आपकी यथार्थ श्रद्धा करो। मैं ज्ञान स्वरूप हूँ, ज्ञान मेरा स्वभाव है। जानना मेरा काम है। मैं हर समय जाननेमें तो स्वतंत्र हूँ, जानना ही मेरा सही काम है। इसके आगे और कुछ मेरा काम नहीं है। मैं किसी पदार्थको करता नहीं, मैं किसी पदार्थको भोगता नहीं। फिर जब मेरा किसी पदार्थसे न कर्तृत्वका सम्बन्ध न भोक्तृत्वका सम्बन्ध ऐसे ही दूसरे जीव न उसे कुछ कर सकते न उसे कुछ भोग सकते, जब ऐसा परस्परमें अत्यन्त लगाव है, फिर सम्बन्ध मानना कि दुनियामें मेरा कहीं कुछ है यह मूढनाका परिणाम है कि नहीं? अथवा इस असार ससारमें इन मायामय जीवोंसे मनुष्योंसे अपनी प्रशंसा चाहना नाम चाहना बड़प्पन चाहना यह सब मूढता है कि नहीं?

सर्वज्ञ वीतराग आनन्दमय, आत्मा—अरे सबसे निराला ज्ञानस्वरूप यह मैं हूँ। मैं ही अपना भविष्य बनाने वाला हूँ, अपनी सृष्टि करने वाला हूँ। भगवानका गुण तो इसलिये गाते हैं कि भगवान है शुद्ध पवित्र, उनके ज्ञानमें सारा विश्व ज्ञात है, रागद्वेष उनके रच नहीं है, मोहका सर्वथा अभाव है, ऐसे पवित्र आत्मा हैं भगवान उन भगवानकी भक्तिमें हमें अपने आपके स्वरूपकी सुख होती है, ओह! ऐसे ही निर्दोष वीतराग सर्वज्ञ पवित्र आनन्दमय मेरा स्वरूप है। यह स्वरूप यदि ध्यानमें रहे तो इस जीवको कष्ट नहीं है।

आत्माके करने योग्य कार्य—जिन जीवोंका हम विकल्प करते हैं। जिन जीवोंसे हम प्रतीति और मोह करते हैं, परिस्थितिवश हो कुछ जाय लेकिन तथ्य यह है कि अपने स्वरूपसे चिगकर केवल वहाँ विकल्प ही किया जा रहा है। कुछ किया जा रहा है। कुछ किया नहीं जा रहा, कोई पुरुष दूसरोंसे स्नेह नहीं कर सकता, वह अपने आपके प्रदेशोंमें ही स्नेहका परिणाम बनाये रहता है। स्नेहका परिणाम बनाने पर भी उस जीवसे यह न्यारा ही है। प्रत्येक पदार्थ अपने आपमें अपना परिणामन कर रहे हैं। सभीके साथ भाग्य लगा है। सभी अपने अपने कर्मादयके अनुसार सुख

अथवा दुःख पाते हैं। कोई किसीको सुख दुःख देने वाला नहीं है। मोहवश इष्ट बुद्धि और अविष्ट बुद्धि करके यह जीव अपने आपमें क्लेश मचाता है। दुःख होता रहता है। अरे ज्ञाता दृष्टा रहो ना, जिसका जैसा भाग्य है जिसका जैसा परिणामन है उसका उसके अनुसार होता है। इस जगतमें करनेका काम क्या है? जो मेरे लिये लाभ करे, कुछ ठीक निर्णय तो करो। आज बड़ा पुण्यका उदय है, अच्छे घरानेमें उत्पन्न हुए, शासन उत्तम मिला, सत्सग मिला है, सारी बातें ठीक हैं, पर जरा अपने आपके वारेमें ऐमा तो विचार करो कि मेरे करने लायक इस जगतमें कौनसा काम है? जिसके कर लेनेसे फिर सतोप मिले, आनन्द मिले और यह विद्वान् गृहे कि अब भविष्यमें मैं इससे नीचेकी स्थितिमें न गिरूँगा।

धन वैभवकी वृद्धिकी चाह ही दुःखका हेतु - ऐसा कौन कार्य है सो बतावो? धन वैभवका सचय कर लेना यह तो लाभकारी कार्य नहीं है। धनके सचय होनेपर भी शान्ति तो नहीं मिलती। उसके कारण शान्ति मिलती हो तो बतावो? शान्तिका वह तरीका ही नहीं है। मोह लगा है इसलिए दुःखी भी होते जाते और सुख भी मानते जाते। जैसे तीखी चरफरी लाल मिर्च खाते जाते हैं, सोयी करते जाते हैं, आँखोंसे आँसू भी गिरते जाते हैं फिर भी कहते हैं कि मुझे और चाहिए लाल मिर्च। ऐसे ही इस मोहके कारण दुःखी भी होते जाते और उसीमें सुख भी मानते जाते हैं। तो ऐसा एक नियन्त्रण बने, अपने आपको ऐसा सयत रखे कोई कि यह मैं आत्मा तो इनने ही स्वरूपमें तो हूँ इसमें बाहर मैं नहीं हूँ, बाहर जो कुछ है वे भी सब पूरे पूरे हैं। कोई अधूरा नहीं है। किनीसे कितना ही मोह करो उसको सुखी बनानेके लिए, पर भाग्यमें नहीं है तो कौन सुखी होनेका निमित्त बन सकेगा? यहाँ एक दृष्टान्त है। एक राजाका लडका था, लेकिन पुण्य पल्ले न था। ज्यो ज्यो बड़ा होता गया, राज्यमें आपत्ति आने लगी। प्रजाने राजासे निवेदन किया। जवसे आपका पुत्र हुआ है तवसे राज्यभरमें विप्लव है, सब प्रजाजन हैरान हैं, तो उसे अलग कर दिया। किन्तु साथमें यह दुःखी न हो तो गाड़ीभर सामान और पैसा खजाना आदिक सब चीजें लदा दिया और देशमें बाहर निकाल दिया। लेकिन उसका उदय अनुकूल न था सो सारा धन आग बन गयी, अनाजके बोरोमें छिद्र हो गया, सारा अनाज बिखर गया। पुण्योदय न हो तो कितना ही किसीके सुखी होनेका उपाय करते सुखी नहीं हो सकता। सुखी होने वाला कोई दूसरा व्यक्ति नहीं है। उसका ही उदय हो तो सुखी हो सकता है। तो इस धन वैभवसे शान्ति नहीं प्राप्त होती है बल्कि जितना बढ़ावो उतनी ही अशान्ति बढ़ती जाती है और फिर यह उपाय नहीं करता कि देखो यह बढ़ गया धन इसलिये अशान्ति बढ़ गयी, अनर्थ बढ़ गया, तृष्णा बढ़ गयी। तो इस धन वैभवके परिमाण कर लें कि हम इससे अधिक अपने पास न रखेंगे। इससे अधिक हो गया तो दान कर देंगे। यह कोई बड़ी बात नहीं।

परिग्रहके त्यागभावमें सुखकी उपलब्धि - पहिले समयमें अनेक वाद-

शाह ऐसे भी हुए कि टोपी सीकर, खेत जोतकर या कुछ चीज बनाकर उससे जो आमदनी हुई उससे अपने परिवारका पेट भरते थे, लोग पूछते कि यह करोड़ोंका वैभव किस लिये है ? तो उनका उत्तर था कि यह सब वैभव प्रजाजनोंसे टैक्समें आया है सो यह सब धन प्रजाका है, इसको छूनेका हमें अधिकार नहीं है। ऐसे भी राजा हुए हैं। क्या गृहस्थजन इतना नहीं कर सकते कि जितनेमें खूब मीजसे जिन्दगी व्यतीत हो रही है उतनेका परिमाण बना लें, उससे आगे जो कुछ बड़े उसका दान करे ? क्या कोई भूखे मर रहे हैं, क्या किसीके रोटियोंकी कमी है, मगर धुन एक ऐसी बन गयी है कि मैं धनका अधिकाधिक सचय कर लूँ। इस धन वैभवका सचय किस लिये किया जा रहा है ? इसीलिये कि लोकमें मेरी इज्जत बने, मैं धनी कहलाऊँ। यही तो धन सचयका उद्देश्य है, पेट पालनेका कोई उद्देश्य नहीं है। तो आप देख लीजिए कि परिग्रहका परिमाण कर लनेपर जो अधिक आगे वह दानमें लगे, परोपकारमें लगे तो उससे इज्जत है कई गुना या नहीं ? चार लाख वाला पुरुष यदि ८ लाख वाला धनी हो जाय तो उसकी उतनी इज्जत न बढेगी जितनी कि ८ लाखका दान कर देने वालेकी बढेगी, पर मोह भाव ऐसा है कि जो यथार्थ मार्ग है, उस ओर वृद्धि नहीं जाती। लेकिन यह तथ्यकी बात है कि जब तक परिग्रहका परिमाण न कर लिया जाय तब तक नहीं होता कही तो अटकाव होना चाहिए। क्या जीवन भर धन सचयके स्वप्न निरखकर ही समय बिताना है ? तो धन वैभवसे भी शान्ति नहीं मिलती।

शान्ति मार्गकी प्राप्ति किसको ?—परिवारजनोंसे भी शान्ति नहीं मिलती। अरे परिजनके लोग अच्छे होंगे, आज्ञाकारी होंगे तो उनके सुखी करनेके लिये कष्ट करना पडेगा। परिवारके लोग यदि बुरे होंगे, प्रतिकूल होंगे तो उनका ख्याल कर करके दुखी होंगे तो परिजनसे भी आत्माको शान्ति नहीं मिलती तो फिर इज्जत, लौकिक नेतागिरी आदिक बन गई तो वहाँ भी शान्ति नहीं मिलती। क्योंकि ऐसी स्थितिमें तो पराधीनता बहुत होती है। जो लोग इज्जत चाहते हैं, नेतागिरी पराधीनतायें हैं। वे हर एकके दिलको प्रसन्न करना चाहते, हर एकसे वोट लेने की याचना करें। किस बातकी वं शान्ति है। इसपर विचार तो करलो, कही अन्यत्र शान्ति न मिलेगी। एक दृष्टिसे यदि ऐसा भी कह लो तो अच्छा है कि दुनिया में वेवकूफ सा बन कर रहे तो उसे शान्ति मिल सकेगी। वेवकूफ बनना तो मिथ्यात्व है पर ऐसा वेवकूफ कि कोई हमें जान नहीं रहा, किसीसे हमारा कुछ ताल्लुक नहीं, किसीसे कुछ चाहे नहीं किसीमें हम अपनी चतुराई न छोटें, कही दखल न दें ऐसे भोले सरल अपने आत्मारे प्रयोजन रखकर रहे ता उसे शान्तिका मार्ग मिलता है, इसका मतलब यह न होगा कि खुदके विषय साधनोंके जोड़नेमें तो चतुर रहें और दूसरोका उपकार न कर सकें, अपने लिये भी न चाहे, परके लिये भी न चाहे, ऐसे समता परिणाम वाले बनकर जीवन बितायें नई तो वह शान्तिका साक्षात् मार्ग है।

नेकिन बुद्धिपूर्वक शान्तिक्रम उपाय तो करना ही होगा। वह उपाय है निजको निज पगको पर जान।

मोह रूप परिणामन ही दुःख यथाथं समझ कर लो, उम आत्मामे अन्त-
दृष्टि आलस्य निहागे, केवल यह मे ज्ञानमात्र हूँ, रूप, रस, गंध, स्पर्शसे रहित हूँ,
इमे कोई पकड़ नहीं सकता। ऐद भेद नहीं सकता। केवल ज्ञानानन्द स्वरूपमात्र हूँ।
उमगे बाहर कहीं मेरा जाना नहीं। किसीसे भी सम्बन्ध नहीं। यह जैसे परिणाम
बनाना है धर्म ही अपनेको भोगता रहता है। इस जीवको व्याकुल करने वाला केवल
मोह परिणाम है। इस जगतमे सबसे अधिक गदी चीज मोह है। आप बतावेगे कि
यह नानियामे जो गदगी बहा करती है मल-मूत्र वगैरह अथवा मास आदिक ये चीजे
गदी है पर जग मोचो तो नहीं कि ये चीजे कैसे बनी है? यदि मोह न होता तो
य सब चीजे कैसे बनती? तो मूलमे यह मोह सबसे गदी चीज रही। तो शरीर
बननेका भी आधार क्या, कारण क्या? मोही जीव। मोही जीवोका सम्बन्ध न हो
ता शरीर कैसे? जीव प्राये दिना कोई शरीर बन सकता है क्या? चाहे पृथ्वी हो,
जल हो, अग्नि हो, वायु हो, दो इन्द्रिय, तीन इन्द्रिय, चार इन्द्रिय हो, कोई भी काय
हो, जीवके प्राये दिना शरीर तो नहीं बन सकता। तो शरीर बननेका कारण क्या
है? जीवोका सम्बन्ध नहीं किन्तु मोही जीवोका सम्बन्ध। मोही जीवोमे भी जीव
बद्धत नहीं। जीवोका स्वरूप तो जो प्रभुका है, जो सबका है सो अपना है, किन्तु उस
जीवमे जो माहनाम लगा है, अज्ञानभाव है, शरीरको अपनानेका भाव है, जिस भाव
के कारण शरीर मिलते जाते है। तो गदा हुआ मूलमे यह मोह भाव कारणका
कारण तोजते जाये गदा यह कहलायेगा।

मोह भाव ही जीवमे गन्दगीका उत्पादक—जैसे किसीका पैर मलमे
भिड गया तो जो भी उसे छू लेगा वह अस्पर्श हो गया, उसे जो छुवे वह अस्पर्श हो
गया, जो जितने भी लोग छूते जायेंगे वे सब अस्पर्श हो गए, पर जरा सोचो तो सही
कि मूलमे अस्पर्श कौन है? अस्पर्श तो मूलमे वही है जिसका पैर मलमे भिड गया।
मेने ही यहाँ भी विचार करे, ताली चराब है, मन मूल भास आदिक खराब क्या है?
माह। तो सधत अधिरु गदा मोह परिणाम हुआ। इस मोह विडम्बनासे बचनेकी
ध्यान पर मे मो भला है। ज्ञान दृष्टि शुद्ध बना ले। तो यहाँ उस ही ज्ञानकी चर्चा है
कि जो ज्ञान म्यका भी प्रकाश करता है और परका भी प्रकाश करता है, ऐसा ज्ञान
मान अपने आपकी समझ केना चाहिए।

विश्वके अन्य पदार्थोका जानने वाला ज्ञान अपना भी ज्ञान—आत्मा
जो जो सुख भादिक भाव होते है वे इन भोगने वाले आत्माने प्रत्यक्ष रहते है अर्थात्
प्रत्यक्ष भाव है। सुख दुःख अनुभवमे न प्राये तो सुख दुःखका प्रभाव क्या? जैसे
सुख को न दुःखका परिणाम करनेके निम्ने हों अन्य ज्ञान बनानेकी जरूरत नहीं पत्नी

है इस ही प्रकार किसी भी ज्ञानको जाननेके लिये हमें अन्य ज्ञान बनानेकी जरूरत नहीं रहती। जैसे कि मैंने घट जाना है तो फिर जो मैंने घडाका ज्ञान किया है ऐसा समझनेके लिये हमें नया ज्ञान बनानेकी आवश्यकता नहीं होती किन्तु वही ज्ञान अपनेको भी जानता है और पदार्थोंको भी जानता है। जो लोग ऐसा पत्र करते हैं कि ज्ञान तो दूसरेके ज्ञानके द्वारा ही जाना जाता है जहाँ यह खुद अपने आपको नहीं जान सकता इसी प्रकार इन घट पट चौकी आदिक पदार्थोंको हमने जिन ज्ञानसे जाना है वह ज्ञान भी किसी दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जा सकेगा। खुद वही ज्ञान अपने आपको नहीं जान सकता, क्योंकि ज्ञान भी प्रमेय है, पदार्थ तत्त्व है, ज्ञानके योग्य है ऐसा कहना युक्त नहीं है कि तुम्हारे इस कथनमें दोष आता है। क्या तुम्हारा जो यह कहना है कि जो भी ज्ञान होता है वह ज्ञान किसी दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाता है तो मुख्य हुआ और उसका हमें ज्ञान हुआ, मगर मुख्यका ज्ञान किसी ज्ञानके द्वारा जाना जाता अथवा परमात्माका ज्ञान, ईश्वरका ज्ञान समस्त विद्वकका जानता है और वही ज्ञान अपने ज्ञानको भी जानता है।

ज्ञानको स्वयंका ज्ञाता न माननेपर अनवस्था दोष तुम्हारे यहाँ कहा कि ज्ञान खुद अपने आपको नहीं जान सकता। लेकिन महेश्वरका ज्ञान तो अपने आपको भी जान गया और विश्वके पदार्थोंको भी जान गया। तब तुम्हारा यह कहना युक्त नहीं है। वह प्रमेय है फिर भी अन्य ज्ञानोंके द्वारा नहीं जाना जाता और मैंने अपने ज्ञानको किसी दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना तो फिर अनवस्था ही जायगा। वह दूसरा ज्ञान फिर तीसरे ज्ञानके द्वारा समझा जायगा, तीसरा ज्ञान चौथेसे, यो व्यवस्था न रहेगी। यहाँ बात यह सिद्ध की जा रही है कि जो हमें आप लोगोंको ज्ञान बनता है किसी पदार्थको जाननेके लिए तो वह ज्ञान खुद अपने आपको समझ लेता है कि मैं हूँ, सही हूँ ठीक जान रहे हैं। उस ज्ञानको जाननेके लिए दूसरे ज्ञानकी आवश्यकता नहीं होती है। लेकिन जो दर्शन इस सिद्धान्तका विरोध करते हैं उनको यह आपत्ति दी गई है कि यदि ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाय क्योंकि प्रमेय होनेसे, तो इस अनुमानसे ईश्वरके ज्ञानमें बाधा आती है अर्थात् ईश्वरका ज्ञान पदार्थको भी जानता है।

एक ज्ञेयको विषय करने वाले ज्ञानमें अन्य ज्ञेयोंके जाननेमें सामर्थ्य— इस प्रसङ्गमें शङ्काकार अपना बचाव कर रहा है कि ज्ञान अन्य ज्ञानके द्वारा ही जाना जाता है और इसमें महेश्वरके ज्ञानका व्यभिचार भी नहीं होता। अनवस्था भी नहीं आता, क्योंकि हम ईश्वरमें हमेशा दो ज्ञान मानते हैं। यहाँ शङ्काकार कह रहा है एक ज्ञानसे तो ससारके पदार्थोंको जानते और दूसरे ज्ञानसे ज्ञानको जानते। जैसे किसी जगह १५-पास दो दीपक हैं, दो लौ बनाये गए हैं तो एक लौ तो समस्त पदार्थोंको प्रकाशित करता और एक लौ उस लौको। ऐसे ही ईश्वरमें दो ज्ञान रहते हैं। एक ज्ञान ससारके पदार्थोंको जानता है और एक ज्ञान ज्ञानको। यह बात कुछ

सङ्गा प्रतीति नहीं होती। तथ्य तो यह है कि ईश्वरका ज्ञान एक ही है और उस ज्ञान में स्वपर प्रकाशकनाका स्वभाव पडा है। शङ्काकार कह रहा है कि ई वरमे नित्य दो ज्ञान रहते हैं—एक ज्ञानसे तो समस्त पदार्थों को जानते और एक ज्ञान ज्ञानको ही जानना रहता है। अब तीनरे ज्ञानकी कोई जरूरत नहीं। सही—पही बात तो दो ज्ञानोसे ही बन जाती है, फिर तृतीय ज्ञान माननेकी जरूरत नहीं। अत अनवस्था दोष नहीं आता, यह कहना भी ठीक नहीं है।

पूरे द्रव्यमे समान जातीय दो गुणोकी अनुपलब्धि—समान कालमे, पूरे द्रव्यमे सजातीय दो गुण नहीं हुआ करते। जैसे कोई एक पदार्थ ले लो—एक आमफल, लेकिन उस आमफलमे एक ही समयमे पूरे आममे २ रङ्ग नहीं रह सकते—हरा भी रङ्ग रहे और लाल भी रहे। हा आगे पीछे रह जाय। पहिले हरा है पीछे लाल हो गया या किसी अक्षमे लाल हो किसी अक्षमे हरा हो, पर एक ही समयमे पूरे द्रव्यमे सजातीय दो गुण नहीं रहते। सजातीय शब्द इसलिए बोला है कि आममे रूप और रस जुदी जुदी जातिके गुण हैं, पर रूपके ही जो भेद है काला, पीला, नीला आदिक ये एक साथ नहीं रह सकते। रह भी सके मगर पूरे फलमे नहीं रह सकता। तो एक ही समयमे पूरे द्रव्यमे समान जातिके दो गुण कभी नहीं ठहर सकते। यहाँ एक ही ईश्वरमे, पूरे उस आत्माके सजानीयता इसका ज्ञान मान लिया। एक ज्ञान तो पदार्थके समूहको जानता है और दूसरा ज्ञान पदार्थ समूहके जानने वाले ज्ञानको जानता है। तो वे दोनों ही ज्ञान सजातीय हैं। तो सजातीय दो ज्ञान एक साथ एक द्रव्यमे पूरेमे एक समय नहीं होता। तो ईश्वरमे दो ज्ञान नहीं हैं। ज्ञान एक ही है और वह ईश्वर उस एक ही ज्ञानसे सारे पदार्थसमूहको जानता है और खुदके स्वरूपको भी जानता है। यही बात हम आप लोगोकी है। हम आप किसी पदार्थको जानते हैं कि लो यह चटाई है, उसी ज्ञानसे तुरन्त यह निर्णय करलें कि हमारा ज्ञान सही है। दूसरा ज्ञान नहीं करना पडता कि जो मैंने जाना है कि यह चटाई है यह ज्ञान सही है या नहीं? पदार्थको जानते ही ज्ञानमे दो स्वभाव आ गए। पदार्थको जाना और अपने आपको भी जाना। तो ईश्वरमे भी एक ही ज्ञान है, वह जिससे सारे विश्वको जानता और खुद अपने स्वरूपको भी जानता है।

ईश्वरमे एक ही ज्ञान गुणकी सभवता—तो ईश्वरमे दो ज्ञान एक साथ सम्भव नहीं है। मान लो ईश्वरमे दो ज्ञान सही है तो यह बतलावो कि वह दूसरा ज्ञान जिस ज्ञानने पहिले ज्ञानको जाना वह दूसरा ज्ञान प्रत्यक्ष है या परोक्ष? यदि प्रत्यक्ष नहीं है, वह स्वयं भानमे नहीं आता तो अप्रत्यक्ष ज्ञानके द्वारा प्रथम ज्ञानकी प्रत्यक्षता नहीं बन सकती। यदि अप्रत्यक्ष ज्ञानसे जो ज्ञान हमारे भानमे न आये उस ज्ञानसे हम इस ज्ञानको जान जायें तो पहिले ज्ञानसे हम पहिले ज्ञानको क्यो न जान जायें? उससे ही हमारे पदार्थका प्रत्यक्ष क्यो नहीं हो जाता? इससे चाहे ईश्वरका

ज्ञान देग लो चाहे अपना ज्ञान देग लो दोनके जानांमे एक नमान स्वभाव पटा है । यदि ईश्वरमे दो ज्ञान माने जाये तो पूछा जा रहा है कि दूसरा ज्ञान उमे प्रत्यक्ष है या प्रत्यक्ष । यदि प्रत्यक्ष मानते हैं तो अपने आपसे ही प्रत्यक्ष बन गया या किसी अन्य ज्ञानसे बना ? यदि अपने आप बना तो पहिला ज्ञान भी अपने आप प्रत्यक्ष होने लगा । दूसरे ज्ञानमे क्या तो अनवरथा दोष है । यदि पहिले ज्ञानमे दूसरा ज्ञान प्रत्यक्ष हो, दूसरे ज्ञानसे पहिला ज्ञान प्रत्यक्ष हो तो यह इतरेतराश्रय बाप ही गया पहिला ज्ञान प्रत्यक्ष बने तो दूसरा ज्ञान जान जाय । दूसरा ज्ञान जान जाय तो पहिला ज्ञान जान जाय यो विषमवाद मत मानो ।

आत्माकी अखण्डता एव ज्ञानस्वरूपता — पदार्थका जंगम स्वरूप है वसा ममको । आत्मा ज्ञानस्वरूप है, और ज्ञानका ऐसा स्वरूप है कि वह पदार्थको भी जाने और प्युदको भी जाने, अर्थात् ज्ञान स्वपरव्यवसायी हुआ करता है । प्रत्येक आत्मा एक एक है । और, एक उमे कहते हैं जा अखण्ड हो, एक का टुकड़ा नहीं हुआ करता है । तो हम आप सबका आत्मा यद्यपि विन्तुतरूप हो रहा है और है भी । जितना बड़ा हमारा शरीर है उतने ही उड़े आकारमे हमारा आत्मा है । देहाकार है आत्मा, लेकिन जैसे देहके टुकड़े किये जा सकते हैं ऐसे हम आ माके टुकड़े नहीं किये जा सकते । अतएव आत्मा एक है, शरीर एक नहीं है । इस शरीरमे ऐस अनन्त परमाणु हैं, पदाथ है । आत्मा एक है, यह प्रत्येक आत्माकी बात कही जा रही है । आत्मा अखण्ड है और ज्ञानस्वरूप है । तो जितने फैलावमे आत्मा है उतने ही फैलावमे ज्ञान है । ज्ञान और आत्मा जुड़े नहीं है, इसलिये जो ज्ञान आत्माके एक प्रदेशमे है उही ज्ञान आत्माके दूसरे प्रदेशमे है । इसका दृष्टान्त बाहरमे यो नहीं मिलना कि जितने अखण्ड पदार्थ हैं वे आँसो नहीं दिखते । न तो आत्मा आँसो दिवता, और पृथ्वीमे एक एक पदार्थ हैं परमाणु सो परमाणु आँसो दिवते । घर्म, अघम आकाश द्रव्य न वे आँसो दिखते । काल द्रव्य असत्पात है, एक एक प्रदेशपर एक एक कालद्रव्य है सो न कालद्रव्य दिखता अत दृष्टान्त क्या दे ? यह तो अनुभवसे ही जाना जा सकता है । मैं आत्मा अखण्ड ज्ञानस्वरूप हूँ यह आत्मा स्वपर प्रकाशक है । यो आत्माको स्वपरव्यवसायी मानें, ज्ञानको स्वपरनिर्णायक मानो वह ज्ञान प्रमाण है ।

किसी भी आत्मामे दो ज्ञान गुणोकी अनुपलब्धि — यहाँ शङ्काकार ईश्वर मे दो ज्ञान मान रहा है, एक ज्ञानसे तो पदाथ जाने जा रहे है और दूसरे ज्ञानसे ज्ञानको जाना जा रहा है कि तुम्हारे ईश्वरके वे दोनों ज्ञान ईश्वरसे अत्यन्त भिन्न हैं तो ये ईश्वरके ज्ञान हैं यह कैसे सिद्ध होगा ? यह दार्शनिक सब चीजोको भिन्न भिन्न मानता है । ज्ञान जुदा है, आत्मा जुदा है, फिर ज्ञानका आत्मामे सम्बन्ध जोडा तब आत्मामे जाना । जैसे कि साधारण रूपसे बिना विवेकके ऐसा लगता है कि जो ज्ञान हममे पैदा हुआ वह ज्ञान नष्ट हो गया, अब इसमे दूसरा ज्ञान आया । अरे आया कहाँ

से ? किसी दूसरी जगहसे ? हाँ ऐसा मान रहा है कि दूसरी जगहसे आया । तब भिन्न भिन्न हो गए ना, इस ढङ्गसे वह दर्शन भिन्न भिन्न मानता है । ईश्वर निराकार चैतन्यस्वरूप है और उसमे ज्ञान जुड़ा है, सम्बन्ध होता है ज्ञानका तब वह ज्ञानको जानता है । यदि ईश्वरसे वे दोनो ज्ञान भिन्न है तो वे ईश्वरके है यह कैसे सिद्ध होगा ? समावाय सम्बन्ध भी नहीं बनता, आधार आधेय भी नहीं बनता, फिर यह सिद्ध नहीं कर सकते कि यह ज्ञान इस ईश्वरमे है । यह ज्ञान इस ईश्वरका है । और, फिर एक विदगी बात देखो कि अपना ज्ञान जब अपने आपको भी नहीं जान सकता तो बाहरमे रहने वाले पदार्थोंको जान ले, इसपर कौन विश्वास करेगा ? जो दीपक खुद प्रकाश मान नहीं है वह दीपक परपदार्थको प्रकाशित कर दे इसे कौन मान लेगा ? इससे सीधी बात मानना कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है और वह अपना भी प्रकाश करता है और दूसरेका भी प्रकाश करता है ।

आत्माके जगमगस्वरूपकी स्वसवेद्यता — जब अपने आपके स्वरूपपर दृष्टि पहुचनी है तब यह स्वय अनुभव करता है — ओह ! यह ज्योतिर्मय मैं हूँ । यही मेरा शरण है, मेरी दुनिया है, मेरी समृद्धि है । इससे बाहर कही भी कुछ मेरा नहीं है कल्पनामे कुछ भी मानते जावें किसी भी वस्तुसे मोह करें, नाता माने, पर इस मुझ आत्माका अन्यत्र कही कुछ नहीं है । ऐसा यह ज्ञानस्वरूप आत्मा जो स्वयं जगमगरूप है वह मैं हूँ । आत्माका स्वरूप जगमगरूप है । जगमगको लोग बडे समारोहमें सामिल करते हैं । कही मभा सोसाइटीमे खूब विजली वगैरहसे सजाया गया हो और वह बिजली केवल जग हो जग रहे, उजला ही उजेला निरन्तर रहे तो उससे शोभा नहीं बढ़ती । शोभा बढ़ती है जगमगसे अर्थात् विजलीके जलने और बुझकर तुरन्त जलनेसे अथवा अपने प्रकाशमे समाकर प्रकाशित होनेसे । जब बिजली जल रही हो और बुझ रही हो तो लगता है कि कोई नकशा सा बनाया जा रहा है । तो जैसे उस बिजलीके सजावटकी शोभा है जगमगसे, ऐसे ही इस आत्माका निरन्तर जगमगस्वरूप है । अन्तर इतना है कि यहाँ मगका अर्थ बुझना नहीं किन्तु आनन्द स्वरूपमे समाप्ता है । जगसे ता जाना और मगसे मग्न हुआ, आनन्द पाया । मगसे आनन्द मिलता है जगसे जानकारी मिलती है । आत्मा ज्ञानानन्द स्वरूप है इसका तात्पर्य यह है कि आत्मा जगमग स्वरूप है । केवल जगसे भी प्रयोजन नहीं बना और केवल मगसे भी प्रयोजन नहीं बना । आत्मामे विशुद्ध आनन्द है तो उसके ज्ञानका भी महत्त्व है । आत्मामे विशुद्ध ज्ञान है तो उसके आनन्दका भी शुद्ध विलास है । यो आत्मा जगमग स्वरूप होता है । यदि कोई पूछे कि आत्माकी खास विशेषता क्या है ? तो यह जगमगस्वरूपता, ज्ञानानन्द स्वरूपता ।

आत्मामे ज्ञान और आनन्दकी अविनाभाविता— किन्ही दर्शनोंने इसी आधारपर सिद्धान्त अलग अलग मान लिया । कोई कहते है कि आ मा ज्ञानस्वरूप

हे, कोई कहत हैं कि आत्मा आनन्दस्वरूप है । य भिन्न भिन्न मिद्वान्त हैं एऽ ब्रह्म वाद यह कट्टा है कि ब्रह्मका स्वरूप आनन्द है तो एक ब्रह्मवाद यह कहता है कि ब्रह्मचैतन्यस्वरूप है, ज्ञानस्वरूप है । देखिये—आत्मा एक स्वभाव वाला है । ब्रह्म भी एक रूप है जगमगता लिये दृष्ट होना है । ज्ञानानन्दस्वरूपों लिये दृष्ट होना है किमी शक्तिसे इस ज्ञानानन्दस्वरूप आत्माको एक ज्ञानी प्रभुत्वामे देखा, किमीने आनन्दकी प्रधानतामे देखा कि मैं आनन्द स्वरूप परमात्मा हूँ, किन्तु विचारो तो सही कि ज्ञान न हो तो आनन्दका स्वरूप क्या होगा ? आनन्द न हो तो ज्ञानका रूप क्या, जैसे यह चीकी है उसमे आनन्द नहीं है वगैरि ज्ञान नहीं है । जिस पदार्थमे ज्ञान नहीं उस पदार्थमे आनन्द भी नहीं जिस पदार्थमे आनन्द नहीं उस पदार्थमे ज्ञान भी नहीं । ये दोनों तो आत्माके अभिन्न स्वरूप हैं । ज्ञान आनन्द । अब इन दोनोंपर कर्मोंका उपाधिवा आवरण लगा हुआ है जिस आवरणके कारण आत्मा अपने ज्ञानका पूरा प्रिल म नहीं पाता । तूमे इस आत्माका स्वरूप जगमग मानना पड़ेगा ।

महज जगमगस्वरूप आत्माकी उपामनामे हितकी उपलब्धि - त्मे जगमगस्वरूप आत्माके विदुष्ट स्वरूपको हम अपने ज्ञानके द्वारा यदि ज्ञात कर लें अनुभव करने तो इन ह हगान् पुण्यायका यह प्रसाद होगा कि आधुनतायें दूर हागी । ज्ञानानन्द स्वरूपका विकास होगा । अपने आपका उद्धार करनेमे हम ही स्वयं समर्थ हैं । प्रभुके स्वरूपका स्मरण हमारा सहारा है । प्रभुका सहारा नहीं है । किन्तु प्रभुके गुणोंका स्मरण नहारा है । देखिये वहाँ पर भी महारा मिला अपने आपका प्रभुके गुणोंका जो स्मरण किया वह स्मरण पर चीज है ? प्रभुके गुण प्रभुके हैं, उनसे मुझे कुछ सहारा नहीं मिलता । हम प्रभुके गुणोंका स्मरण करेंगे तो वह स्मरण हमारी चीज है । उस प्रभुके स्मरणमे ही यह सामर्थ्य है कि हमारे भव भवके कर्म कलक दूर होते हैं । तो हमारे लिये शरण हम अपने आप ह । हम प्रभुके गुणोंके स्मरणका सहारा ले और अपने आपमे शाश्वत विराजमान ज्ञानानन्दस्वरूपका अनुभव करें, यही एक बत्थारणके लिये करने योग्य काम है ।

ज्ञानको स्वसविदित न माननेपर अनिष्ठापत्तिका प्रसङ्ग—ज्ञान एक ऐसा भाव है जिसके होनेका, वननेका वङ्ग ही यह है कि अपने आपको जानता रहे और परपदार्थोंको जानता रहे । ज्ञानका स्वभाव ही ऐसा है, किन्तु इसके विरोधमे कहने वाले दार्शनिक यह सिद्ध कर रहे हैं कि ज्ञान खुद अपने ही ज्ञानके द्वारा नहीं जाना जाता, किन्तु ज्ञानको जाननेके लिए नया ज्ञान उत्पन्न करना पड़ता है । साथ ही ये दार्शनिक यह भी मानते हैं कि विज्ञान आत्माका स्वरूप नहीं है, स्वभाव नहीं है, किन्तु प्रकृतिका विकार है याने अलगसे एक पदार्थ है ज्ञान । ज्ञानका उस आत्मामे सम्बन्ध जुड़ता है तब आत्मा ज्ञानी कहलाता है । इन दोनों शङ्काकारके भावोंको निरखकर आचार्यदेव कह रहे हैं कि यदि ज्ञान भिन्न है, आत्मा भिन्न है, चाहे वह ईश्वर हो

चाहे वह मसारी हो । ईश्वरके भी आत्मासे ज्ञान भिन्न है तो प्रथम तो यह निर्णय उनका सिद्ध करना कठिन होगा कि यह ज्ञान ईश्वरका है और फिर मान लो ईश्वर का ज्ञान ईश्वरमे समवेत है तो भी ईश्वरका ज्ञान अप्रत्यक्ष, अविशद रहा, क्योंकि सारे ज्ञान खुदको नहीं जाना करते किन्तु ज्ञानको जाननेके लिए किसी नये ज्ञानकी उत्पत्ति हुआ करती है । तो ईश्वरका भी ज्ञान अप्रत्यक्ष रह गया । ज्ञान खुदको न जान सके तो सर्वज्ञ कहाँ रहा ? फिर जिस ज्ञानके द्वारा सर्वज्ञ सबको जानते हैं वह ज्ञान भी स्पष्ट नहीं रहा । खुद खुदको न पहिचान सका तो फिर इस प्रकारसे तो समस्त पदार्थोंमें ही प्रत्यक्षका विरोध हैगा । जो ज्ञान खुदको नहीं समझ सकता उस ज्ञानके द्वारा अन्य पदार्थोंका जानना नहीं बन सकता । जो दीपक खुद अंधेरेमें ही उस दीपकके द्वारा पर पदार्थ प्रकाशमें नहीं आ सकते, ऐसे ही जो ज्ञान खुदको न समझता हो उस ज्ञानके द्वारा परपदार्थ ज्ञात नहीं किए जा सकते । यदि भिन्न ज्ञानके द्वारा पदार्थोंका प्रतिभाम होने लगे तो सारे ज्ञान इस दार्शनिकने आत्मासे भिन्न माने । तो जिस चाहे ज्ञानसे जो चाहे आत्मा जानने लगेगा, अथवा ईश्वरके ही ज्ञानसे प्रत्येक आत्मा जानने लगेगा । यदि हम आप ईश्वरके ज्ञानको जानने लगे तो सर्वज्ञ ही बन गए फिर तो यह ईश्वर है यह अ-ईश्वर है, यह मसारी है, यह प्रभु है यह बात नहीं बन सकती । इस कारण ईश्वर और मसारीमें यदि विवेक मानते हो तो यह मानना होगा कि प्रत्येक आत्मा ज्ञानस्वरूप है और जिस आत्माका ज्ञान पूर्ण विकसित है वह तो ईश्वर है और जिस आत्माका ज्ञान अपूर्ण है, विकसित नहीं है, कम है वह है मसारी । तो मानो कि ज्ञान स्वपरप्रकाशात्मक है ।

स्वसविद ज्ञानकी आस्थामे हितलाभ भैया । खुद ही परखलो हम कुछ भी जानते हैं तो जाननेके साथ हम अपने आपमें विश्वास भी बनाये रहते हैं — हम जान रहे हैं, ठीक जान रहे हैं । ज्ञान स्वयं यदि अंधेरेमें है तो बाह्य पदार्थ प्रकाशमें नहीं आ सकते । देखिये । यह अपने आपके ज्ञान वैभवकी चर्चा चल रही है । हम आपका यह ज्ञान वैभव कितना समृद्ध है, उसकी कुछ खबर नहीं रखनेसे ककड पत्थर लोहा चाँदी सोना कागज आदिक अत्यन्त भिन्न अचेतन पदार्थोंमें समृद्धिकी कल्पना करते हैं, पर इस आत्माको शान्ति इन बाह्य समृद्धियोंके कारण नहीं मिल सकती, शान्ति तो अपने आपके ज्ञान समृद्धिसे ही प्राप्त होगी । खुद ही खुदके लिए सब कुछ है । खुदके सिवाय अन्य कुछ परमाणु मात्र भी इस खुदके लिए कुछ नहीं है । यह निर्णय बने तब उसकी गिनती संक्षमागियोंमें बनेगी, अपने आपकी टटोल लीजिये कि यह निर्णय हममें बसा हुआ है या नहीं ? यह मैं आत्मा अपने ही प्रदेशमें हूँ, अन्य बाहरी क्षेत्रोंसे इसमें कोई स्वरूप नहीं आता । बाह्य पदार्थोंमें इस ज्ञानका कुछ सवध नहीं है । यह मैं ज्ञानमात्र हूँ ऐसा निर्णय बने तो मोहकी गाँठ हल्की हो अथवा टूटे । जब तक मोहकी ग्रन्थि टूटती नहीं है तब तक यह जीव विकार भावोंको अपनाता है शान्तिका उपाय प्राप्त करनेके लिए ही तो हम मंदिर जाते, पूजन करते, सांस्कार करते

इन सर्व उद्यमोंसे यह शिक्षा ग्रहण करें कि मेरे लिए मेरा आत्मा ही सर्वम्ब है, उमको छोड़कर अन्य कोई पदार्थ परमाणुमात्र भी मेरे लिए कुछ नहीं है । यह आत्माका निर्णय बने तो आत्माका भला हो । अन्यथा इस आत्मदेवपर जो शरीरका वोक्त लदा हुआ है वह लदा ही रहेगा । कुछ गम्भीरतासे अपने आपके निकट रहकर आत्महित का निर्णय करना चाहिए । दुनिया क्या कहती है, क्या कहती है उसको देखकर अपना प्रोग्राम बनाना मूढता है । क्योंकि प्रायः भारी दुनिया भूढ़ है, मोह-ग्रस्त है । इन अज्ञानी जीवोंकी सम्मतिर्या जीवके हितके लिए न बनेगी । खुद में ज्ञानस्वरूप हूँ । यदि अज्ञानको न अनाऊँ तो खुद ही मैं निर्णय कर सकता हूँ कि वास्तवमे तथ्य क्या है ? और हमको किम भागमे चलना चाहिए ? मोहमे फँसना तो केवल विडम्बनाओं को बढ़ानेवाली बात है । अनादिकालसे यही तो करते आये हैं ।

स्वरूपभावनामे अप्रमार्दी रहनेका अनुरोध— अपने आपके स्वरूपके निकट रहनेका उत्साह बनाये । यदि इस बातपर दृष्टि नहीं देते तो जैसी मटकना अभी तक चली आ रही है वह चलतो रहेगी । दिलको मजबूत बनायें, उपयोगमे यह दृढ निश्चय करने कि मेरे आत्माका मेरे स्वरूपके सिवाय अन्य कुछ नहीं है । जो बात जैसी है तैसी सतोंने कही है । हटकर तो कुछ मिल सकता है पर लगकर इन पदार्थोंसे कुछ नहीं मिल सकता । किसीसे कोई वस्तु लेना है तो आप यदि उसके पास लेने जाते हैं तो खुद गर्ज समझकर आपको वह चीज महगी देगा आप ठग जाते हैं और यदि वह खुद आपके पास आकर कहे कि आप इसे खरीद लीजिये तो आपको वह चीज सस्ती पड जाती है, उसमे आपको लाभ हो जाता है । यह फल भी गरज और उपेक्षासे मिल रहा है । ग्राहक अगर उपेक्षासे बात करे तो वह लाभमे रहता है और यदि लगकर बात करे तो हानिमे रहता है । यह एक मोटी बात कही है । ये ससारके प्रणयी बाह्य पदार्थोंमे लगकर अपना जीवन वितायें तो अच्छी जिन्दगी नहीं बीतती और यदि इन पदार्थोंमे उपेक्षा भाव रखकर जिन्दगी वितायें तो अच्छी जिन्दगी बीतती है । बाह्य पदार्थ तो इस आत्मामे अत्यन्त भिन्न हैं, कोई भी पदार्थ किसीके आधीन नहीं है । अतएव सबसे न्यारा अपने आपको निरख कर अपने ही स्वरूपमे मग्न होनेका भाव करें तो उसमे पराधीनताका कोई काम नहीं है । खुद खुदको निहार रहे हैं और सुखी हो रहे है । भगवान और कर क्या रहे हैं जिनकी हम आप रोज पूजा करने आते हैं ?

प्रभु-पूजामे भक्तकी उत्सुकता — भक्तोंमें प्रभुपूजाके वारेमे ऐसी आसत बन जाती कि जिस दिन प्रभुके दर्शन करने न आ सकें उस दिन ऐसा लगता है कि कुछ गुमसा गया है । जिस भगवानको हम आप पूजने आते हैं वे कहाँ रहते हैं उनका काम क्या है, उनसे सम्बन्ध बनानेसे हमे लाभ क्या होगा इसका निर्णय तो होना चाहिए । लोक व्यवहारमे जिससे मित्रता बनती है उसके सम्बन्धमे इतना तो ज्ञात

होता ही है कि यह कौन है, कहाँ रहता है, क्या करता है, इसकी मित्रतासे हमको क्या लाभ हो सकता है ? चाहे विस्तारसे न कहे फिर भी यह निर्णय बराबर रहता है कि मैं ही प्रभुके बारेमें जान तो लीजिये कि यह कौन हैं, इनका नाम क्या है यह क्या करते हैं, क्या काम करते हैं और यह कभी हमारे काम भी आ सकते हैं क्या ? ये कौन हैं ? ये ज्ञानानन्दके पुञ्ज हैं जिसमें हम परिचय बना रहे हैं । यह प्रभुका परिचय दिया जा रहा है । ये प्रभु ज्ञान भाव और आनन्द भावके पिण्ड हैं और कुछ नहीं हैं । ये किमीके चाचा, दादा, नाना, मामा आदि नहीं हैं । ये वीतराग हैं । ये किमीमें प्रीति करे किसीमें द्वेष करे, किसीका काम बना दें, किसीको दण्ड दे ये सब कुछ नहीं करते । इनका आत्मा केवल ज्ञानानन्द वरूप है । रागद्वेषका विन्दु मात्र भी नहीं है । यह ज्ञान और आनन्दके पुञ्ज निर्मल विगुद्ध केवल खाली आत्मा ही आत्मा है ।

प्रभुरी निनर्मिता — प्रभुका नाम क्या है ? क्या ऋषभदेव ? नहीं । क्या महावीर ? नहीं । प्रभुके नाम ये कोई नहीं हैं । पर नाम लिये बिना व्यवहार नहीं चलता । बात नहीं बतायी जा सकती इसलिये इनका नाम रखा है । तो रखा हुआ ही नाम बतावें ? तुमने इस प्रभुका नाम क्या रखा है ? ऋषभनाथ, अजितनाथ, रम्भवनाथ आदिक नाम रचे गए हैं क्या ? नहीं । और, ये नाम रचे भी गए तो जिन रूपमें ऋषभदेव अजितनाथ आदिकको पूजते हैं वह रूप नहीं है प्रभुका । लोग जो तिरगते हैं कि ऋषभदेव जिसनाके लान थे, इनने हाथके थे, ऐसे मूर्तिक आकार रूपमें नाम रखा गया है वह नाम नहीं है प्रभुका । तब फिर क्या नाम है, रखा हुआ ही बतावें ? प्रभु जो प्रकर्षरूपसे पूर्ण विक्रमके रूपमें भू मायने हो जाय जिसका पूर्ण विनाश हो उसे कहते हैं प्रभु यह नाम रखा है अपने इष्टदेवका । ठीक है । बतावो परमात्मा परम अर्थात् उत्कृष्ट । उत्कृष्ट ज्ञान हो जिस आत्माका वह है परमात्मा क्या ऋषभ अजित कुछ भी नाम नहीं हैं ? हाँ ऋषभका अर्थ है ऋषभ रूप मायने परम और न भ मायने शोभित है । आत्माका धर्म जो ज्ञानानन्द स्वभाव है वह जिनमें पूर्णतया शोभित है वह ऋषभ । यह है प्रभुका नाम । लेकिन उस नाममें मरदेवी नन्दन नाभिनन्दन और ५०० धनुष बाने यह मूर्तिकता नहीं नजर आयी । जो प्रभुका ठीक नाम बँट रहा हो उसकी दृष्टि करो तो ममक लो यह है प्रभुका नाम

नामके द्वारा प्रभु-पूजाका प्रयोजन—हम लोग तो चौबीस नाम बाने नगसाती भक्तिमें पूजा करते हैं क्या करते हैं ? उनका कारण सुनो । जो भव्य आत्मा मुक्ति जानेको है वे कितनी मनुष्य पर्यायमें ही तो मुक्ति जाते हैं । अब कोई नव्य धामना नाभिनन्दन, मरदेवीनन्दन होकर मनुष्य पर्यायमें आये और उम मनुष्य पर्यायका नाम है ऋषभनाथ, अजितनाथ आदिक । इन नामों वाले भव्य तीर्थङ्कर हुए विशिष्ट पुरुषधाम्नी हुए, इनकी वजहसे तब ज्ञाननका प्रवर्तन हुआ । ये आत्मा चार

घातिया और चार अघातिया कर्मोंका नाशकर सिद्ध हुए। ये तीर्थङ्कर जब समस्त शरणात्मे भी विराजमान हुए उस समय भी भव्य जीव परमात्माका तब दर्शन कर पाता है जब नाम आकार, लम्बाई चौड़ाई, कान्ति आदियुक्त उस देहमे बसने वाले उस पवित्र आत्माका ध्यान करें। उस ध्यानमे क्या ध्यान होगा, तब परमात्माका दर्शन वहाँ भक्त कर पायगा। तो प्रभु है यह। ये कहा रहते हैं? प्रभुकी अवस्थाये दो प्रकारकी हैं। वे दो प्रकार मुकाविलेतन नहीं हैं, किन्तु पहिले तो अरहन् अवस्थामे हैं और उसके पश्चात् सिद्ध अवस्थामे हैं। ये दोनों ही अवस्थाये परमात्माकी हैं। केवल अपने स्वरूपमे रहते हैं। अपने आत्म प्रदेशमे रहते हैं। ऐमे तो हम भी अपने ही आत्म प्रदेशमे रहते हैं। हम कहाँ वा रह रहते हैं? प्रत्येक पदार्थ अपने प्रदेशमे रहता है, कहीं बाहर नहीं रहता।

प्रभु-परिचय—प्रभुका कुछ और परिचय सुनो। ये परमात्मा ज्ञान उपयोग द्वारा भी अपने आत्मामे रहा करते हैं। ठीक है, पर कुछ बाहरी बात समझमे नहीं आयी कि कहाँ रहते हैं? उनका बाहरमे स्थान कुछ नहीं है। वे अपने परमौदारिक शरीरमे रहते हैं। और, सिद्ध भगवान लोकके अन्तपर जाते हैं सो लोकके गिखरपर विराजमान रहते हैं। और, ये क्या किया करते हैं? यह तो नाम और स्थानका परिचय है। ये परमात्मा अपने ज्ञान और आमन्दस्वभावका निरन्तर शुद्ध विलास किया करते हैं। यही उनकी रोजिगार है। न उनके भूख—प्यास है, न क ई रोग है, न कोई अन्य द्वन्द्व-फ द है, सयोग मोह-ममता आदिक कोई विडम्बनाएँ भी वहाँ नहीं हैं केवल आत्मा आत्माका स्वरूप है। वह ज्ञान द्वारा समस्त विश्वको जानते रहते हैं और उसही ज्ञानसे स्वयं अपने आत्माको और स्वरूपको भी बराबर जानते रहते हैं। जो स्व और पर प्रकाशक भानुकी तरह उनका ज्ञान भी स्वपरप्रकाशक है। तो इस कामके करनेसे उन्हें नफा क्या होता है? वे निरन्तर ज्ञानके द्वारा अपने स्वरूपको और समस्त विश्वको जानते रहते हैं। ऐसे पुरुषार्थका, रोजिगारका, परिणामनका फल क्या मिलता है उन्हें? फल उन्हें मिलता है अनन्त आनन्द। जहाँ केवल ज्ञाता शून्य रूप परिणामन है। सर्व विश्वके जाना है पर किसी भी बाह्य पदार्थमे उनके माह नहीं, रागद्वेष नहीं। अतएव वे प्रभु अनन्त आनन्दको भोगते रहते हैं।

प्रभु-पूजासे आत्मशासन देखो! कुछ भी चीज जो आपको आज प्राप्त है कुछ भी सदा नहीं रहनेका। अकेले ही हैं, अकेले ही रहेगे। जैसे कोई पुरुष पहिले नर्धन था, बीचमे दो चार वर्षको बनिक् हो गया। फिर निर्धन हो गया तो जैगा था। सा ही हो गया, ऐसे ही अकेले होकर भी आज बहुतांके सगमे हैं पर अन्तमे फिर अकेलेके अकेले ही रह जायेंगे। यह जीव है तो अपने स्वभाव समृद्धिके कारण अनोखा अनुपम लेकिन अब तक यह गरीबी ही भोगता चला आ रहा है, परकी आशा, परत-ता रखता, आ चला आ रहा है। अकेला ही आता है और कुछ दिनोंको स्वप्नेको

देखकर फिर यह आगे अकेला ही जायगा। अकेला ही रहेगा। अतएव पायी हुई विभूतिमें विवास मत करें कि यह मेरा हितरूप है या मेरा कुछ है। अपने ज्ञान स्वरूपके निकट रहना यह प्रभु-पूजासे हमें शिक्षा मिलती है और इसके सम्बन्धसे ऐसी दृष्टि जगती है जिससे शान्ति मिले, यह लाभ है प्रभुका सम्बन्ध बनानेका।

ज्ञानमें सर्वसाधारणरूपसे स्वपरप्रकाशकताकी सिद्धि - परमात्मा ज्ञानस्वरूप है और वह ज्ञान स्वका भी प्रकाशक है परका भी प्रकाशक है स्वपर प्रकाशक है। जैसे प्रभुका ज्ञान स्वपर व्यवसायी है इस ही प्रकार समस्त आत्मावोका ज्ञान स्वपर प्रकाशक है। ज्ञानका स्वभाव ही ऐसा है कि वह अपनेको भी भानमें लिए रह और उस ज्ञानका जो विषय होता है परपदार्थ वह भी भानमें रहा करे। तब यहाँ शङ्काकारने जो यह अनुमान बनाया था कि ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा ही जाना जाता है, क्योंकि प्रमेय होनेसे। इस प्रमाणका अनुमानमें परमात्माके ज्ञानसे अनेकान्त होता है अर्थात् प्रभुका ज्ञान भी प्रमेय है और स्वयं अपने आपके ज्ञानसे जाना जाता है। इसपर शङ्काकार यह कहता है कि हम लोगोकी अपेक्षासे यह बात ठीक सिद्ध हुई है कि ज्ञान अन्य ज्ञानके द्वारा जाना जाता है। ईश्वरके ज्ञानकी बात नहीं कह रहे हैं, प्रमेय होनेसे। हम लोगोके ज्ञान खुद अपने आपको नहीं जानते किन्तु ज्ञानकी जानकारी करनेके लिये नया ज्ञान उत्पन्न करना होता है तब ज्ञानकी जानकारी बनती है ऐसा शङ्काकार कह रहा है। उत्तरमें आचार्यदेव कहते हैं कि यह तो सिर्फ ज्ञान ज्ञानकी बात चल रही है, चाहे ईश्वरका ज्ञान हो, चाहे ससारी जीवोका ज्ञान हो, जिस तत्त्वमें जो स्वभाव होता है वह तो वहाँ रहता ही है। हम लोगोका ज्ञान हो अथवा प्रभुका ज्ञान हो, समस्त ही ज्ञान स्वपरव्यवसायी हुआ करते हैं। यह कहना तुम्हारा युक्त नहीं है कि भाई ईश्वर तो एक विशिष्ट आत्मा है, वह सारे विश्वको जानता है और अपने आपके स्वरूपका भी निर्णय रखता है, और हम आप ससारी लोगोको ज्ञान अपने आपके स्वरूपका निर्णय नहीं रखता है। केवल परको ही जानता है, यह दो दुष्वात नहीं कह सकते क्योंकि वह तो स्वयं वके अवलम्बनकी बात है। स्वपरका प्रकाशक यह ज्ञान सामान्यका स्वभाव है। कोई विशिष्ट ज्ञानका स्वभाव नहीं है कि ईश्वरका ज्ञान तो स्वपरप्रकाशक हो और हम लोगोका ज्ञान केवल परप्रकाशक हो।

दृष्टान्तपूर्वक सर्वसाधारणरूपसे ज्ञानमें स्वपरप्रकाशकताकी सिद्धि — जैसे जो तेजस्वी चीज है उमका स्वभाव है यह कि स्व और परको प्रकाशित करदे। चाहे वह प्रदीप हो, चाहे वह सूर्य हो, ऐसा तो नहीं है कि सूर्यमें तो दो स्वभाव हो कि अपने आपका भी प्रकाश करे और परका भी प्रकाश करे दीपकमें एक ही बात हो, केवल परको प्रकाश करे। हाँ, विकासमें अन्तर है। दीपकका विकास थोड़े क्षेत्रमें है, सूर्यका प्रकाश बहुत क्षेत्रमें है, ऐसे ही प्रभुका ज्ञान सारे विश्वका जाननहार है और

हम आप ससारी लोगोका ज्ञान कुछ क्षेत्रका जाननहार है। लेकिन ज्ञानमे जो स्वभाव है वह तो सर्वत्र एकरूप है। चाहे प्रभुका ज्ञान हो चाहे ससारियोका ज्ञान हो यदि केवल सूर्यमे स्वपरप्रकाशकता पाये जानेसे प्रदीपमे स्वपरप्रकाशकता कोई न माने तो वह अनुचित बात है। इसी प्रकार प्रभुमे स्वपरप्रकाशकता होनेसे यहाँ भी स्वपर-प्रकाशकताकी सिद्धि होती है। यदि कोई शङ्काकार यह कहे कि प्रभुके ज्ञानकी तरह यदि हम लोगोके ज्ञानमे भी स्वपरप्रकाशका स्वभाव आ जाय तो प्रभुकी तरह सारे विश्वका ज्ञान कर लेना चाहिये, सभीको सर्वज्ञ हो जाना चाहिए। तो इसका पलटा तो दीपक और सूर्यमें भी घटित होता है। सूर्यकी तरह दीपक भी स्वपरप्रकाशक है तो सूर्यकी ही तरह बहुत विस्तृत क्षेत्रमे दीपक प्रकाश कर बैठे तो वहाँ योग्यताकी बात मानते हो कि दीपकमे इनकी ही योग्यता है कि कमरेभरमे प्रकाश करे और सूर्य मे इतनी योग्यता है कि वह लख योजनके क्षेत्रमे प्रकाश करे तो इसी प्रकार यहाँ भी समझ लेना कि ससारी जीवोके ज्ञानमे इतनी योग्यता है कि वह थोडेसे क्षेत्रमे प्रकाश करे और प्रभुके ज्ञानमे ऐसी योग्यता है कि वह योजनोके विस्तारमे प्रकाश करे। इससे ऐसा ही मानें कि सभी ज्ञान स्वपरप्रकाशक होते हैं। जैसे कि प्रभुका ज्ञान स्वपरप्रकाशक होता क्योंकि ज्ञान होने से। अथवा व्यवधान न रखकर पदार्थका प्रकाशक होनेसे ज्ञान स्वपरव्यवसायी है। इन्द्रियाँ पदार्थके ज्ञानमे कारण तो होती हैं पर व्यवधानरहित होकर नहीं। अर्थात् ज्ञानका तो पदार्थोके जाननेमे साक्षात् सम्बन्ध है और इन चक्षु प्रादिक इन्द्रियोका पदार्थोकी जानकारीसे साक्षात् सम्बन्ध नहीं है किन्तु जाननेवाले ज्ञानकी उत्पत्तिमे निमित्त है। अतः पदार्थकी जानकारीमे इन्द्रिय तो व्यवहित कहलाती है और ज्ञान व्यवहित नहीं है, ज्ञान स्वपरप्रकाशक है क्योंकि ये अर्थ ग्रहण आदिक पदार्थके जाननहाररूप हैं। जो स्वपरव्यवसायी न हो वह न साक्षात् जाननहार बन सकता न पदार्थका ग्रहण करने वाला बन सकता। जैसे महेश्वरका ज्ञान स्वपरव्यवसायी है इसी प्रकार हमारा भी ज्ञान स्वपरव्यवसायी है। ज्ञान प्रमाण है और ऐसा ज्ञान प्रमाण है जो स्वका भी निर्णय रखता और पर पदार्थका भी निर्णय रखता है।

ज्ञानमे अन्य ज्ञान सविदितताकी असिद्धि - ज्ञानको स्वतः निर्णय न मानकर किसी अन्य ज्ञानके द्वारा यह ज्ञान जाननेमे आता है, इसमे जा प्रमेयत्व हेतु दिया वह आश्रयसिद्ध हेतु है अर्थात् पहिले ज्ञानको सिद्ध कर लें कि ज्ञान कुछ है फिर विशेषता सिद्ध करनेके लिये हेतु दें। जैसे यह पर्वत तो हो नहीं सामने लेकिन कह दिया कि इस पर्वतमे आग है क्योंकि धुवा होनेसे। तो भाई जो आश्रय है वह तो है ही नहीं और व्यर्थकी कल्पना बनाते हो इसे कहते हैं आश्रयसिद्ध। इसी प्रकार जो दार्शनिक ज्ञानको स्वपर प्रकाशक न मानेगे वे ज्ञानकी सत्ता भी सिद्ध नहीं कर सकते कि ज्ञान है कुछ। एक थोडा सा समझका अन्तर रहा। शङ्काकारका प्रयोजन यह है कि जैसे हमने जाना कि यह घड़ी है। तो घड़ी तो जान ली पर जिस ज्ञानके द्वारा

है। आकुलताएँ बाह्य पदार्थों के राग में उत्पन्न होती हैं, वे सब तो पर ही हैं, भिन्न ही हैं और उनसे यह भिन्न आत्मा रख रहा है प्रीति।

ज्ञानवृत्तिके यथार्थ निर्णय बिना हिनकी सिद्धिका अभाव—अहो चाहता तो यह है प्राणी कि इस परका सम्बन्ध सदैव रहे। ये पर पदार्थ जैसा मैं चाहूँ वैसा परिणामे। पर यह बात कभी हो सकती है नहीं। तो अनुकूल परिणाम न होनेसे यह जीव दुःखी होता है आकुलित होता है। यह मोही प्राणी चाहता है कि मेरे इष्टका सम्बन्ध सदैव रहे किन्तु रह सकता नहीं, वस्तु स्वरूपका ऐसा ही नियम है। तब यह जीव आकुलता ही तो मचायेगा। दूसरा कारण यह है कि यह चाहता है कि परपदार्थ मेरे इष्ट मित्र आदिक या अन्य अन्य भी लोग जैसा मैं चाहूँ वैसा ये करें, वैसा ही परिणामें, यह भी बात अपने आधीन नहीं है, क्योंकि समस्त परपदार्थों का स्वरूप चतुष्टय मेरे स्वरूपसे अत्यन्त भिन्न है अतएव मेरे चाहनेके अनुसार परपदार्थोंका परिणामन हो नहीं सकता, इस कारण भी यह जीव विह्वलता मचाता है लेकिन एक स्वरूपदृष्टिकी औपधि स्वरूप दर्शनके अमृतकी घूट पी लीजिए मैं मैं ही हूँ, जितनेमें अनुभवजगा उतना ही मात्र मैं हूँ जो यह ज्योति बनी, जो यह ज्ञान प्रकाश उठ गया उतना ही मात्र मैं हूँ, मेरा काम भी जो यह ज्ञान वृत्ति बनी उतना ही मात्र है, ऐसा अपने आपके स्वरूपका निर्णय बने और यहाँ ही मग्नता हो तो सारे सकट एक साथ दूर हो जाते हैं। मेरे उपयोगमें अन्य पदार्थ नहीं हैं तो दुःखोंके दूर करनेका यह एकत्व दर्शन उपाय है, लेकिन जैसे कोई खूनके दागको खूनसे ही धोने लगे तो वह दाग धुल नहीं सकता इसी तरह परकी दृष्टि रखनेसे उत्पन्न हुई वेदनाको मिटानेके लिये परका ही सहारा चाहे तो उसकी वेदना मिट नहीं सकती। होता भी क्या है यहाँ ?

अन्तर्वृत्तिका वर्णन—जैसे समुद्रमें लहर उठती है तो वह लहर क्या किसी अन्य चीजके बनी हुई है ? अरे समुद्रमें एक ऐसा रूप बन गया कि हवाका निमित्त पाकर वह जल लहर रूप बन गया। जलको छोड़कर अन्य कुछ वह नहीं है। कुछ ही समय बादमें वही समुद्र शान्त हो जाता है। तो मामूली हवा भी उसे विचलित नहीं कर सकती। वह जो स्थिर शान्तरूप है वह समुद्रकी ही एक अनवस्था है अन्य चीज कुछ नहीं है। हाँ, उसमें निमित्त यह रहा कि हवा भी न चली। हवाके न चलनेका निमित्त पाकर समुद्र शान्त और स्थिर हो जाता है। इसी प्रकार जो दुःख सुख आदिक वेदन हो रहे हैं वे सब क्या हैं ? वे भी ज्ञानकी लहरें हैं, आत्माकी तरंग हैं और वे उत्पन्न हुई हैं उपाधि भावकर्मके सम्बन्धसे। तो उपाधि और भावकर्मका सम्बन्ध न रहे तो आत्मा स्वयं शान्त स्थिर गम्भीर हो जाता है। ज्ञान सभी स्थितियों में चाहे वह शान्त गम्भीर बने तो भी स्वपरप्रकाशक है और जबकि क्षोभसहित तरंग सहित सुख दुःख आदिक वेदन सहित बन रहा है आत्मा उस समय भी ज्ञान स्वपर-

प्रकाशक है। मुख दुःख हो जाय और उस सुखको यह ग्रहण न करे तो सुखका अनुभव क्या ? दुःख उत्पन्न हो जाय और उसे यह ज्ञान ग्रहण न करे तो दुःखका अनुभव क्या ? ऐसे ही जानकारी तो बन जाय और उम जानकारीको ज्ञान ग्रहण न करे तो जानकारी भी क्या ? यह आत्मा स्वपरप्रकाशक है, तब ज्ञान दर्शनकी व्यवस्था बनती है। ज्ञान स्वपरव्यवसायी है, केवल वह परको ही जाने ऐसी बात नहीं है। वही ज्ञान प्रमाण है जो स्वपरव्यवसायी हो।

ज्ञानकी स्वपरव्यवसायिताका शङ्कासमाधानपूर्वक समर्थन— जो यह कहा था शङ्काकारने कि ज्ञान ज्ञानको कैसे जान लेगा ? किसी पदार्थमें अपने आपमें कोई क्रिया नहीं होती। जैसे तीक्ष्ण भी तलवार हो तो क्या वह अपने आपके भी टुकड़े कर सकती। ऐसे ही कितना ही 'निपुण नटका' बालक हो पर वह अपने आप बांधेपर चढ़ जाय रस्सीपर जैसा सो यह नहीं हो सकता। तो जैसे यहाँ उसकी क्रिया उसमें रुद्धमे नहीं होती ऐसे ही ज्ञानकी क्रिया जानकारी ज्ञानमें खुदमें नहीं होती। यह दृष्टान्त दिया था शङ्काकारने लेकिन यह बात विरुद्ध है। प्रथम तो सिद्धान्त यह है कि प्रत्येक पदार्थका अपने आपके स्वरूपमें भी व्यापार होता है। अपने आपमें ही अपनी क्रिया होती है। प्रथम तो तथ्य यह है, और फिर दूसरी बात यह है कि जाननका काम और तलवार तलवारके टुकड़े कर दे ये काम भिन्न प्रकारके हैं। जानन तो केवल एक प्रकाशभावका ही काम है। वह तो अपने आपमें है। अपने आपका स्वयं प्रकाश कर लेगा। यह बाहरी दृष्टान्त है। तो यह कहना कि पदार्थका स्वात्मा में विरोध है, क्रिया नहीं कर सकते यह बात ठीक नहीं है, बल्कि यह युक्त है कि प्रत्येक पदार्थकी क्रिया स्वयंमें ही हुआ करती है। किसी पदार्थकी क्रिया दूसरेमें नहीं होती। यह तो व्यवहार कथन है कि तलवारने अमुकका शिर काट डाला। पर ऐसी बात नहीं है। तलवारमें तलवारकी सारी क्रियाये हुई। तलवारसे बाहर नहीं हुई। यह वस्तु स्वरूपकी दृष्टिसे कहा जा रहा है। अपने आपमें ही पदार्थकी क्रिया हुआ करती है। इसी प्रकार ज्ञानकी क्रिया है जानन। वह जानन ज्ञानमें ही होता रहता है परपदार्थोंमें नहीं हो रहा है। जैसे कोई पुरुष किसी भी पर आत्मासे प्रीति कभी कर ही नहीं सकता। कर रहा है वह अपने ही प्रदेशमें भावोंकी प्रीति। किन्तु, उम प्रीतिका विषयपर बना, उस परका उपचार करके कहते हैं कि इसने अमुक पुरुषमें प्रीति की। इसी प्रकार ज्ञान भी परपदार्थका नहीं होता ज्ञान भी अपने आपके प्रदेशमें ही चलता है। परके जाननेमें जो परपदार्थ विषय हुए उपचारसे हम कहा करते हैं कि ज्ञानसे चौकीको जाना। और ज्ञान स्वका ही निर्णायक है और उपचारमें परका निर्णायक है जो ज्ञान स्वपरव्यवसायी होता है, वह ज्ञान प्रमाण है और इस ही प्रमाणके दारेमें आगे बहुत विस्तारसे वर्णन होगा जिससे हम आप निर्णय कर सकेंगे कि अमुक सिद्धान्त सदोष है और अमुक सिद्धान्त निर्दोष है। इस प्रकारमें ज्ञानको स्वपरनिर्णायक सिद्ध किया गया है।

क्रियावानमे क्रियाके स्वरूपका अविरोध - ज्ञान होता तो है स्वपरप्रकाशक अर्थात् अपने आपके स्वरूपका भी भान रहता है और वाह्य पदार्थोंका भी ज्ञान करता है किन्तु इसके विरोधमे एक दार्शनिकने यह पक्ष रखा था कि ज्ञान खुदको नहीं जान सकता । ज्ञानके स्वरूपको जाननेके लिए अन्य ज्ञान बनाने पड़ते हैं क्योंकि किसी भी पदार्थका अपने आपमे क्रियाका विरोध होना है । जैसे कुल्हाड़ी अपने आपको नहीं काट पाती है । वहु सीखा हुआ भी नटका नडका अपने बंधेपर चढ नहीं सकता । ऐसे ही ज्ञान भी अपनी जाननेकी क्रियाको अपने आपमे नहीं लगा सकता । स्वात्मामे क्रियाका विरोध है यह पक्ष रखा था । उसके समाधानमे उनमे पूछा जा रहा है कि क्रियाकी जो स्वात्मा है क्रियाका जो रूप है और जिसमे ह ती है क्रियाका स्वरूप क्या निज आत्मा है या क्रियावान आत्मा है ? यदि क्रियाका स्वरूप क्रियाका स्वात्मा है तो फिर क्रियाके स्वरूपका खुदमे विरोध कहाँ ? स्वरूपका तो खुद द्रव्य विराघक नहीं होता । जैसे जीवका स्वरूप ज्ञान है तो क्या ज्ञानका जीवमे विरोध हो सकता है ? नहीं । इसी तरह क्रियाका स्वात्मा क्रियाका स्वरूप ही है । तो क्रियाके स्वरूपका क्रियाके स्वात्मामे क्या विरोध हो सकता है ? न हो सकेगा । यदि अपने आपका अपने आपके स्वरूपमे विरोध हो जाय तो ममस्त पदार्थ स्वरूपरहित हो जायेंगे और विरोध तो दोमे हुआ करता है । क्रियाका जो स्वरूप है, क्रियाका जो स्वात्मा है वह तो दो नहीं है । तो विरोध कैसे ? जाननेका विरोध खुदमे नहीं हो सकता । यदि क्रियावान आत्मा क्रियाका स्वात्मा है तो ठीक ही है । क्रियावान खुद हुआ, खुदमे उसकी प्रतीति हो जायगी नहीं तो समस्त द्रव्य क्रियासे रहित हो जायेंगे किन्तु ऐसा तो नहीं है । सबकी क्रिया अपने आपमे प्रकट हो रही है । तो जो जाननेकी क्रिया हो रही है आत्मामे नह जाननेका काम खुदमे भी चल रहा है और परपदार्थके जाननेका भी चल रहा है । कर्म भी जाननेमे आ रहा, कर्ता भी जाननेमे आ रहा । सब अपने अपने रूपसे जाननेमे आ रहे ।

ज्ञानके प्रसङ्गमे कर्ता कर्म करण व क्रियाकी प्रतीति—मैं ज्ञानके द्वारा चौकीको जानता हूँ इस प्रयोगमे जो चार बाते आयी हैं, चौकीको, ज्ञानके द्वारा जानता हूँ, उन चारकी बराबर समझ बन रही है । तो चारो ही प्रत्यक्षमे आ रहे हैं अतएव जाननेका ज्ञानमे अविरोध हुआ । ज्ञान स्वको भी और परको भी जानता है । जाननेकी क्रियाका खुदमे विरोध नहीं होता और वहा तो कुल्हाड़ीकी क्रिया कुल्हाडीमे हो रही है, यह तो विचारसे मानोगे कि कुल्हाड़ीकी क्रिया कुल्हाडीमे ही होती है । सभी पदार्थोंका परिणाम उनका उनमे होता है । यह तो लोग मोटी दृष्टिसे कहते हैं चाकूने पेन्सिलको छीलनेका काम किया परन्तु तथ्य यह है कि चाकूने अपने आपमें हलन चलनका काम किया । अब उस हलन चलनमें चाकूका सम्बन्ध पाकर पेन्सिल भी छिल गयी पर चाकूने पेन्सिलमे कुछ नहीं किया । यही बात सब जगह है । लोग कहते हैं कि हमने मकान बनाया अरे तुमने तो केवल भाव बनाया विकल्प किया,

इच्छाकी योग किया, ईंट आदिकका सम्बन्ध जोडा, वे पुद्गल हैं पुद्गलसे चेतन त्रिकाल भी नहीं बन सकता । लोग कहते हैं कि मैंने इस लडकेको खूब पढाया और घर गृहस्थी बना दी, पर उस पुरुषने कुछ भी नहीं किया सिर्फ अपना भाव किया, विकल्प किया योग किया प्रत्येक पदार्थ अपने आपमे ही अपने आपका काम कर पाता है । यह श्रद्धा जिस दिन हो जायगी समझलो हमको स्वपरदृष्टि प्राप्त है जो मोक्षक मार्गमे ले जाने वाली है, उस दिन समझिये कि हमारा कल्याण हुआ । जब यह दृष्टि जम जायगी कि मेरा काम मेरा सर्वस्व मेरा स्वरूप मेरा कर्तव्य, मेरी कला, मेरी करतूत सब कुछ मुझमे ही है । मुझसे बाहर मेरा कुछ तत्त्व नहीं है । इसी प्रकार दुनिय के समस्त जीवोका और चेतन अचेतनका सबका सब कुछ उस ही पदार्थमे है उससे बाहर नहीं है । यही श्रद्धा अमृत है । इस अमृतका जो पान करता है वह अमर हो जाता है ।

अमृतस्वरूप -- लोग कहते हैं कि अमृतका पान करनेसे लोग अमर हो जाते हैं । तो वह बात विल्कुल सही है । मिले तो कभी अमृत । और, पान करनेका ढग भी है, यो ही मुहसे वह अमृत नहीं पिया जाता, उसके पीनेका ढग निराला है और कोई उस अमृतको पी ले तो अमर हो जाता है । अच्छा ढूढो अभी मिल जायगा कही बाहर भी न जाना पड़ेगा । अमृतका अर्थ है 'न मृत इति अमृत'--जो कभी मरे नहीं वह अमृत है । जो अमृत फल खा लिया जाय अथवा पी लिया जाय वह यदि खुद नष्ट हो गया, खुद मर गया तो दूसरेको अमर क्या करेगा ? तो जो अमर चीज है उसे ढूढो । कौनसा वस्तु पदार्थ तत्त्व है जो नष्ट नहीं होता ? ऐसा तो समस्त पदार्थोका सहज स्वरूप है । वह कभी नष्ट नहीं होता । पुद्गल परमाणुमे जो मेरा स्वरूप है वह भी अमृत है । वह भी मरता नहीं है । धर्म आदिक समस्त पदार्थोमे जो स्वरूप वसा है वह भी अमृत है, वह भी नष्ट नहीं होता, लेकिन उसका मिलना बडा कठिन है, किसी दूसरे पदार्थका स्वरूप हमे मिल कैसे जायगा पान करनेके लिये ? तो छोडो, वह अमृत नहीं मिलता न मिलने दो और उनकी चाह भी न करो, पर अपने आपमे जो अमृत तत्त्व है वह तो खुदको मिला हुआ है । उसको तो खोज भी नहीं करता, वह तो सब अपने आपमे है । वह क्या ? अपने आत्माका सहज स्वरूप, ज्ञानस्वरूप । जो अपने आपके सत्त्वके कारण अपने आपमे धर्म है वह अमृत है ना खुदके पास । हाँ हाँ है तो सही । हमारे पास भी यह अमृत तत्त्व है । अच्छा अमृत तो मिल गया, अब जरा पान करनेकी तरकीब बतावो । वह तो मुहसे पिया भी नहीं जाता । पान क्या करें । उसके पानकी तरकीब व्यवहारमे तो यह है कि अजुली से पी ले । देखो बर्तनमे पानी पीने की अपेक्षा यदि अजुलिमे पानी पिया जाता तो उसका स्वाद कुछ विशेष होता है । बर्तनमे तो कुछ खराब भी हो सकता है, अजुली मे नहीं खराब होता है । तो अमृत पीनेके लिये भी अजुली चाहिए मगर हाथकी अजुली न चाहिए । कान अजुलिमे फिर ज्ञान अजुलीसे उस अमृत तत्त्वको पी ले ।

अमृतका स्थान और पान—वह अमृत तत्त्व है ज्ञानस्वरूप, जिसकी चर्चा इस प्रकरणमें चल रही है। जो स्वपरप्रकाशक है उस स्वपरप्रकाशक ज्ञानतत्त्वको वाणीरूपी अजुलीसे पी लीजिये। लो यह तो पहिली विधि बतायी व्यवहारकी। अब उस अमृत ज्ञानतत्त्वको कहाँ ले जायें, किस कोठेमें रखें ? तो अभी तं. अजुलीका ही काम किया है, उसे अब उपयुक्त गलीसे ले जाइये और रखिये कहाँ ? वस जहाँ यह अमृत तत्त्व है वहीसे पीनेके लिए उठायें और उसीमें रख लें। इतना सीधा सरल काम है अमृत तत्त्व पीनेका और अमर होनेका। अच्छ लो उस ज्ञानस्वरूपको हम ज्ञानोपयोगमें ले जायें, उसे पी लें, अब हम अमर हो गए ? हाँ हो गए। क्या यह शरीर मिटेगा नहीं ? अरे शरीरकी अभी कहाँ बात कर रहे। अरे देख लो, उस अमृत ज्ञानतत्त्वको पीनेसे अर्थात् अनुभव करनेसे खुदमें जो दिवा, मंत्रयमें जो अनुभव जगा उससे यह विदित होगा ना, कि यह मैं जो आत्मा हूँ सो अमर हूँ, कभी नष्ट होने वाला नहीं हूँ। तो पूछने वाला पूछ सकता है कि अमर कहाँ बनाया ? अमर था उठे बता दिया, अमर बनाया नहीं। बनाना उसे कहते हैं कि पहले अमर न हो और पीछे अमर बना हो। वह आत्मपदार्थ तो अमर था, अब उसे बना दिया गया कि यह अमर है। अमरके भूलसे हम मरे मरे चिल्ला रहे थे, मरे मरे समझ रहे थे लेकिन ज्ञान ज्योतिमें अपने आपको अमृत मानना होगा। तो यह है अमृत तत्त्व, जिसका पान करनेसे अमर हो जाता है।

ज्ञानकी जाननक्रिया और उसका ज्ञानमें अविरोध वह अमृत तत्त्व, वह ज्ञानस्वरूप स्वका भी और परका भी प्रकाशक है। ज्ञानकी क्रिया जाननेकी है। उस जाननका इस ज्ञानस्वरूपमें भी विरोध नहीं है। यदि ज्ञानकी क्रियाका विरोध बताते हो तो यह बताओ कि उस क्रियाका अर्थ क्या है ? जिसके ज्ञानमें विरोध बताते। क्या वह क्रिया तपनरूप है ? कुछ उत्पन्न हुआ इसे भी क्रिया कहते। क्या वह क्रिया परिस्पदरूप है ? क्या वह क्रिया घातुके अर्थरूप है ? गमली घातुका अर्थ है जाना। क्या करना घातुके अर्थरूप है अथवा जाननरूप है ? यदि क्रियारूप मानते हो तो रही विरोध उसका। पर यहाँ उत्पन्न क्रिया तो नहीं है ज्ञानमें। ज्ञान अपने आत्माको उत्पन्न नहीं करता किन्तु ज्ञान छद्मस्थ अवस्थामें उत्पन्न होता है। तो अपनी सामग्री विशेषके वशमें हुआ खुदकी खुदमें उत्पत्तिकी क्रिया नहीं की जाती है।

परिस्पदका ज्ञानस्वरूपसे पार्थक्य यदि कहो कि हलन चलन रूप क्रिया मानते हैं हम तो उसका विरोध क्या ? वह तो द्रव्यकी परिणति है। ज्ञानमें उसका मत्त्व नहीं है। ज्ञानमें हलन चलन होता है तो आत्मामें हलन चलन हो जायगा पर ज्ञानमें हलन चलन नहीं होगा। ज्ञान तो एक भाव है; आत्मतत्त्व है। जैसे इस चीकी को चार हाथ दूर सरका दिया। तो बतावो कि चीकी हिली या चीकीका रूप हिला ? दो बातें पूछी जा रही हैं। चीकीको उठाकर यदि फेंक दिया तो उसमें जो हलन चलन

हुआ वह चौकीमे हुआ या चौकीके रूपमे हुआ । चौकीमे और रूपमे गुण गुणीका अन्तर है । हलन चलन चौकीमे हुआ, रूपमे नहीं हुआ । अरे हरे ढङ्गसे हलन चलन क्रिया तो हरा अपनेमे हल रहा क्या ? प्रदेशमे हलन चलन है तो उसमे वह हलन चलन प्रदेशमे बाहर गया क्या ? यहाँ पीठ हिल गयी पर आत्माका जो ज्ञानभाव है उस ज्ञानभावमे हलन चलन नहीं होता ।

धातुरूप क्रियाका भी स्वमे अविरोध—यदि कहो कि धातुके अर्थरूप क्रिया है तो भी वहाँ विरोध नहीं । भवति मायने होता है तो होता है का खुदमे विरोध है क्या ? तिष्ठति मायने बैठता है तो उसका खुदमे विरोध है क्या ? यदि कहो कि जाननरूप क्रिया हम मानेंगे तो उसका विरोध तो है ही नहीं कि जानन क्रियाका जाननसे विरोध हो जाय । स्वरूपसे विरोध किसीका भी नहीं होता अन्यथा दीपकका भी अपने आपके स्वरूपके प्रकाश करनेसे विरोध हो जायगा । तब फिर दीपकको ढूढनेके लिये और दीपक तलासें । व्यवस्था ही कुछ न बनेगी । अपने कारण कलापसे वह दीपक स्वय ही है और परका प्रकाश करे इस रूपमे उत्पन्न होता है ऐसी ही ज्ञानकी बात है । ज्ञान भी अपने कारण कलापोसे क्षयोपशमसे, उपयोगसे स्वय ही स्वयका प्रकाश करता हुआ प्रकट होता है । ज्ञान स्वपरव्यवसायी है और वह ज्ञान सत्य है, अमर क्रिया करता है, यह ज्ञानमात्र परका प्रकाश करे और खुदको कुछ न समझे तो वह ज्ञान कुछ जान ही नहीं सकता । अब इस प्रसङ्ग शङ्काकार यह बात रख रहा है कि ज्ञान क्रियाका तो साक्षात्मे कर्मरूपसे विरोध है । कैसे ? जैसे यह जाना कि मैं ज्ञानके द्वारा घडेको जानता हूँ । तो इसका कर्म क्या है बतलावो । घडेको । कर्ता कम क्रिया आदिक जानते तो होंगे ? मैं कर्ता हूँ, घडेको जानता हूँ इसमे घडेको "यह कर्म है ज्ञानके द्वारा यह करण है, जानता हूँ यह क्रिया है । तो जाननेका कर्मरूपसे विरोध है इस कारण ज्ञान नहीं बनता यह कहना भी ठीक है । यो तो दीपकका भी अपने आपमे प्रकाशका विरोध हो जायगा । समस्त पदार्थ अपना अपना स्वरूप रख रहे हैं । जिसका जो स्वरूप है वह उसमे पाया जाता है । ज्ञानका स्वरूप है कि स्वपरको प्रकाशित करता रहे, जानता रहे । किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है । ज्ञान स्वय एक जाननरूप है, और जाननरूप जो गुण है वह जानेगा । जो कुछ भी जानन स्वरूपको जानता हो सबको जानेगा । जो खुदको नहीं जान सकता वह परको भी नहीं जान कर सकता । जो स्वय ज्योति स्वरूप है वह दूसरेका भी प्रकाश कर सकेगा ।

ज्ञानकी स्वव्यवसायिताका सतोष—ज्ञान स्वपरव्यवसायी है उसमे किसी भी एकका निराकरण नहीं किया जा सकता । यह बात जरा अपने अनुभवसे विचार लें । हम जितना जो कुछ भी जाना करते हैं, जानते जाते हैं और अन्तरमे भीतरमे सतोष होता जाता है वह सतोष अपने आपके जाननका पता है इसलिए हो रहा है ।

चौकी आदिक पदार्थोंका तो पता रहना है, और जो जानन बन रहा है भीतरमे उसका पता न हो तो सतोप कहींमे आयगा ? खुदमे उस प्रचारका जानन चलता रहे उसका मतोप है, अनुग्रह है । देखो क ई पदार्थ घातक है, साँप प्राणघातक कारण है और उरा साँपका हो गया हमे ज्ञान तो देखिगे साँपमे तो हम हट गए । देखो कमी कमी बातें बन रही हैं । इष्ट पदार्थका ज्ञान होगा तो उससे भीतरमे मत.प भरेगा और अनिष्ट पदार्थका ज्ञान होगा तो उसमे भी भीतरमे सतोप जयेगा । यदि अनिष्ट पदार्थके ज्ञानमे भीतरमे अनुग्रह न बने तो जो काम अपने भलेके लिए करना चाहिए या अर्थात् उम अनिष्टमे हाना चाहिए था उसमे गही हट मकेगे । तो ज्ञान जीवका स्वरूप है और जैसा जो कुछ है वैसा ज्ञान होता है तो धूँकि यह ज्ञान खुदको भी समझता है अतएव बराबर सतोप चगता जाता है । बाह्य वैभवके विस्तरमें इस जीव को कल्याण न मिलेगा और अपने आपके विशुद्ध ज्ञानस्वरूपकी महिमा जाननेमे कल्याण मिनेगा । अपने आपको जान लो जिम विधिसे भी बने, चाहे तन, मन, धन दचन सर्वस्व समर्पित हो जाय फिर भी यदि एक अपने स्वात्मस्वरूपका दर्शन पा लिया तो समझिये कि अब मैंने पाया जो कुछ समृद्धि थी । इसम पहिले लौकिक वैभव कितना भी मिला हो लेकिन पाया कुछ नहीं । यह मेरा स्वरूपज्ञान स्वको भी प्रकाशित करता और परको भी प्रकाशित करता ऐसे ज्ञानका ज्ञान करे यह सच्ची अनुभूति है और इमीमे ही सम्यक्त्व बसा हुआ रहता है ।

ज्ञानके स्वपरव्यवसायित्वकी अप्रतिपेध्यता ज्ञानको प्रत्यक्ष न मानने वाले द शनिक अपना यह पक्ष रख रहे है कि ज्ञान ज्ञानको स्वयं नहीं जानता, क्योंकि ज्ञानकी क्रिया है जानन क्रिया और क्रियाका र्दपर प्रभाव नहीं हुआ करना । क्रिया का प्रयोग परपदार्थपर होता है जैसे कुल्हाडीका प्रयोग काठपर हुआ काठ छिद गया तो छेदन क्रियाका जो करण है उस करणका प्रयोग न होगा अर्थात् कुल्हाडी न कट जायगी परपदार्थ कटेगा, इसी प्रकार ज्ञानकी क्रिया है जानन क्रिया, उसका कारण है ज्ञान तो जानन क्रियाका प्रयोग, करण हम अपने ज्ञानपर न होगा उसका प्रभाव सब परपदार्थपर होगा । इस पक्षपर बहुत कुछ तो उत्तर दिये जा चुके । अब यह बनला रहे हैं कि भाई यदि एक जगह कोई बात देखी गयी तो उस ही प्रकार सबको मग्न लिये जायेंगे इसमे-विडम्बना बनेगी । जैसे छेदन क्रियाका प्रयोग, छेदन क्रियाका कारण जो कुल्हाडी है उसपर नहीं होता ऐसे ही जानन क्रियाका कारण जो ज्ञान है उसपर नहीं होता यो माना जाय तो घडेमे न प्रभा है न चमक है तो प्रदीपमे भी कह लो कि न प्रभा है न चमक है । अथवा किसी रास्तागीरमे सर्वज्ञता नहीं है तो यह भी कह लो कि प्रभुके भी सर्वज्ञता नहीं है । शायद यह कहो कि वस्तुकी विचित्रता ऐसी है कि रास्तागीर पुरुषके तो सबज्ञता नहीं है पर प्रभुमे सर्वज्ञपना है । तो यह वान ज्ञानके साथ जोड लो । छेदन क्रियामे तो उसका कारण स्वयं नहीं छिदता लेकिन जानन क्रियामे तो उसका ज्ञान स्वयं जान लिया जाता है । ज्ञान स्वपरव्य-

भाषी है। उसका स्वपरव्यवसायी होनेसे निषेध नहीं किया जा सकता।

ज्ञानमे जानन क्रियाके अविरोधकी पुन साधना- अच्छा जानन क्रिया का कर्मसे विरोध है तो क्या अन्य ज्ञानकी अपेक्षा विरोध है या स्वरूपकी अपेक्षा। यदि अन्य ज्ञानकी अपेक्षा विरोध कहो तो महेश्वरके ज्ञानसे हमारा ज्ञान नहीं जाना जा रहा तो वह सर्वज्ञ नहीं रहे। अनेकान्त हो गया और स्वरूपकी अपेक्षा कहा तो स्वरूपमे तो विरोध है नहीं। ज्ञान एक ऐसा ही विलक्षण भाव है कि वह स्वयको जानता रहता है। कोई भी बात आप सुनते है, समझते है, जानते है तो बात भी जानते हैं और जाननेकी जो प्रक्रिया है, पद्धति है, जानन है वह भी सब समझमे आता है। ज्ञान स्वयको समझता हुआ पर पदार्थोंको समझा करता है। ज्ञान स्व और परका दोनोंका व्यवसायक है। ज्ञानमे यह भी खूबी है कि समस्त पदार्थोंको एक साथ जान ले, आवरण होनेसे समस्त पदार्थोंको एक साथ जान ले। आवरण होनेसे हम ज्ञानके द्वारा बहुतमे पदार्थोंको एक साथ नहीं जान पाते। लेकिन सामर्थ्य हममे सब पदार्थोंको एक साथ जाननेकी है। इतना भी क्रमका नियम नहीं है स्वभावमे कि जैसे सुईसे ५० पान बड़ी तेजीमे छेद देनेमे होता। ज्ञानके द्वारा हम एक साथ स्पष्ट अनेक पदार्थोंको जान लेते है। हा जब तक आवरण है तब तक उसमे क्रम बना है लेकिन उस क्रमके अन्दर भी जितनी हमारी योग्यता है उसके माफिक तो हम सब को एक साथ जान लेते है। गेहूँका ढेर लगा है तो उसमे अरबोंकी सख्यामे गेहूँके दाने होंगे तो हम उन समस्त गेहूँको एक साथ जान रहे कि नहीं जान रहे? ऐसा तो नहीं है कि अब एक दानेको जाना अब दूसरेको अब तीसरे आदिको। एक जगह देखी गई बात सब जगह नहीं थोपी जा सकती। ज्ञान एक साथ जानता है, बहुतसे पदार्थोंका जानता है, अपने आपके स्वरूपको जानता है, ऐसा ज्ञानस्वरूप वाला मैं आत्मा हूँ ऐसा निर्णय रखिये।

आत्माकी ज्ञानप्रमाणताका प्रतिपादन - ससारके सकटोंसे टूटनेका उपाय आत्मानुभव है। अपने आत्माका जो विशुद्ध सत्य स्वरूप है वही अनुभवमे रहे तो कर्मबन्धन टूट सकता है और आत्मानुभव होता है ज्ञानानुभूतिसे। अपने आपके ज्ञानको यो तकिये कि यह मैं आत्मा ज्ञानमात्र हूँ। ज्ञानसे अधिक मैं नहीं, मुझसे अधिक ज्ञान नहीं क्योंकि यदि ज्ञानसे बड़ा मैं आत्मा हो गया और ज्ञान रह गया छोटा तो उस ज्ञानमे बाहर जो मैं आत्मा हूँ उतना तो ज्ञानरहित हुआ ना? तो ज्ञानरहित आत्माका स्वरूप क्या? यदि आत्मासे बड़ा ज्ञान है तो जितना बड़ा ज्ञान हो गया वह आत्माके बिना हुआ, तो उस ज्ञानका स्वरूप क्या है? मैं ज्ञानमात्र हूँ। जो ज्ञान है सो मैं हूँ।

ज्ञानकी अवच्छिन्नता - यह ज्ञान क्या किसीसे छुवा जा सकता है? यद्यपि यह आत्मा इन समयमे शरीरके बन्धनमे पडा हुआ है फिर भी शरीरको छुये हुए नहीं है। जैसे कोई पुरुष अपने किसी मित्रके स्नेहमे बध जाय,

तो इतना भी बध गग कि जहाँ मित्र जाय वही बढ जाय, मित्रके विना रह न के खा न सके इतना स्नेहमे बध गया इतनेपर भी यह बन्धन एक दूसरेमे प्रवेश राने वाला बधन नहीं है, किन्तु वह अपने आपमे ही रहता हुआ बन्धन समझ ग है। ऐसे ही यद्यपि हमारा आत्मा शरीरके बन्धनमे है, कर्मबन्धनमे है फिर भी कि आत्मा है अमूर्त और कर्म व शरीर हैं मूर्त, अत आत्माका शरीर और कर्म साथ स्पर्श नहीं है, इतना विरुद्ध बधन होकर भी आत्मा कर्म और शरीरसे रस्सी की गाँठकी तरह बधा नहीं है। जैसे रस्सीका एक छोर दूसरे छोरसे गायके गलेमें लोटे कर बाध दिया तो बतावो रस्सीसे रस्सी बंधी है या गायके गलेसे रस्सी बधी है ? कोई पुरुष रस्सीकी बाँधे गायका गला पकडकर एक हाथमे रस्सी पकडकर दे दे ऐसा तो कोई नहीं करता। अरे वहा तो रस्सीमे रस्सी बधी है लेकिन उस बन्धनमे गाय परतल हो गयी, कही गाय जा नहीं सकती। ऐसे ही समझिये कि बन्धन होता है पुद्गल पुद्गलमे ही, पर उसके विप्राककालमे कल्पगासे अथवा इसमे स्वयं परिणाम उठते हैं उनसे यह ऐसा बध गया कि शरीरसे बाहर कही जा भी नहीं सकता जीव। इतना शरीरसे आत्माका दृढ बन्धन है फिर भी शरीरको आत्माने पुत्रा नहीं है। शरीरसे आत्माका बन्धन नहीं है। केवल यह एक लगाव भरकी बात है। आप किसी मित्रके स्नेहमे बध जाते तो बधे कहा है ? आप ही स्वयं अपने आप स्नेह भाव उठाकर अपने स्नेहसे बधे हैं, दूसरेसे नहीं। दूसरेसे अगर आप बधे होते तो आप अपने आपको निकाल भी नहीं सकते थे, इस समय स्नेहसे बधे हैं और दो मिनटमे हम बदल भी सकते। स्नेहको ऐसा त्याग सके कि जिसका निश्चान भी न रहे। यदि हम दूसरे जीवसे बधे होते तो बधे हुएमे हमारी कला काम न कर सकती। यह जीव स्वयं अपने ही भावसे बधता है। अपने ही भावोंके कारणसे दृढ़ता। इसको बाधने और छुटाने वाला अन्य कोई नहीं।

बन्धनके आधारकी मीमासा - भैया ! बन्धन कहाँ है ? यह आत्मा है जिनस्वरूप और ज्ञान है अमूर्त स्वतन्त्र स्वपरप्रकाशक। यही उसका काम है कि निरंतर जानता रहे। इस ज्ञानमे अथवा आत्मामे अन्य कुछ नहीं है, लेकिन ऐसा न मान लें अपने आपकी सुध भूलकर केवल बाहरी पदार्थोंके प्रसङ्गमे अपना ग्रहण बनाये लें। यही तो है ससारमे बंधनेका उपाय, और जैसा यह मैं ज्ञानरूप हूँ, स्वपरप्रकाशक अमूर्त हूँ, शाश्वत हूँ वहाँ अपने आपको जान लें और उसमे ही मग्न होनेका यत्न लें तो यही है ससारके सकटोंमे छूटनेका उपाय। देखिये ससारके बन्धनमे महुती वृद्धा और विडम्बना है। ससारसे छूटनेमे आत्माकी समृद्धि है। तो बड़ी विडम्बना है और बड़ी समृद्धि ये दोनों बातें केवल ज्ञानभावसे की जा रही हैं। जब केवल भावमात्र रहती बड़ी भारी विपत्ति आ सकती है और केवल भावमात्रसे आत्माकी अतन्त्र समृद्धि प्राप्त हो सकती है तो अब उम भावको समृद्धि पानेके योग्य न बनायें और दूसरे सहने के लायक ही बनायें रह तो इसमे बड़ी खेदकी बात और क्या होगी ?

ये समस्त वैभव समागम ठाठ वाट जितनी देर रहते है उतनी देर भी दुखी करते हैं। जब ये ठाठ-वाट न मिले थे तब भी इनके ख्यालमे इसे दुखी होना पडा थ और जब इसका वियोग होगा तो वियोगके समयमे भी इसे दुखी होना पडेगा, और समस्त सभागम परभाव है, परचीत्र है, भिन्न है, असार है, जिससे अपना कुछ वास्ता नही है, उसकी धुनमे पहिले भी बधु, मिलते समय भी कष्ट, बिछुडते समय भी कष्ट।

तत्त्वज्ञानघन बिना जीवकी भटकना - तत्त्वज्ञानके बलके समस्त वाहरी पदार्थोसे अपनेको न्यारा अनुभवम लिया जाय तो उस समय भी प्रसन्नता है। देखिये, जब भाव करने भरमे ही सारी चीजे प्राप्त कर सकते है तो उस भावको न करे इसमे कौनसा विवेक है ? सदा अपनेको तत्त्वज्ञानके उजेलेमे रखना, समग्र परवस्तुवोमे न्यारा अपने आपकी प्रतीति बनाये रहना और ऐसा ही मंचत्र रहना, प्रसन्नताका अनुभव करना यही है वास्तविक अमीरी। और अपने स्वरूपको भूलकर वाहरी पदार्थोमे घडप्पन माना यही है वास्तविक गरीबी। लेकिन जैसे जुवारियोके बीच बैठा आ जुवारी अपने हित अहितको भूल जाता है ऐसे ही मोही मायामयी, कुटुम्बी मित्र जनोके बीच जब पडे हुए हैं, तो उनकी ही करतूत, परिग्रके मचय, विषय-साधन आदिक प्रवृत्तियोमे घडप्पन माना जा रहा है लेकिन वास्तविकता क्या है कि ये कुछ अपने है नही, ये सब न्यारे है, अब भी न्यारे हैं और मरण चरेगा तो यह न्यारा ही आत्मा यहाँका स्थल छोडकर चल देगा। यहा सारभूत बात कुछ नही है। गिनते जावो हजार करोड, बस वल्फ्ना भर आपका साथ दे रही, किन्तु वैभव कुछ भी साथ नही दे रहा है। समग्र पर पदा एक दूसरेसे हटनेका स्वभाव रखे रहते हैं। यह आत्मा पर वस्तुवोका सचय कर रहा है। कहाँ तो इसका काम था केवल अपने ज्ञान-स्वरूपको देखे, वसमे जो कुछ आनन्द है, विलास है वह ही मेरा वैभव है, अन्यकी तो कहानी क्या बहे यह देह तक भी अपना नही है। ऐसा अमहाय यह आत्मा अपनी शरण नही ढूढना चाहता। फुटवालकी तरह ठोकरे खा खाकर यहाँ वहाँ भागता फिरता है।

तत्त्वज्ञान बिना यत्र तत्र शरणकी गवेषणा - चित्तमे आया कि मुझे पुत्र से शान्ति मिलेगी मगर पुत्रकी कषाय न्यारी, पुत्रका भाग्य जुदा, सो उस अन्य पदार्थ मे अनुकूल परिणामन मिल नही सकता। पुत्र अपनी गर्जके कारण पिताके अनुकूल बोल बोलता है और इस ही स्नेहमे वसकर अनेक बातें ऐसी उपस्थित होती हैं कि दिल मरगोसकर रह जाना पडता है। जब कभी उस पुत्रसे ठोकर लगी तो ख्याल आय कि ओह ! यह लडका मेरा शरण नही है। शरण तो मेरा वैभव होगा। अब धन वैभवकी शरणमे पहुचा। उन वैभवोके सचयमे भी ऐसी ऐसी घटनाएँ आती हैं ऐसे ऐसे धोखे बाजीके, छलकपटके प्रसङ्ग आते है कि निरन्तर दुख सट्टा रहता है। देखिये तो मोहकी लीला कि जडके निकट जाकर, चेतनोके निकट जाकर अनेक पर

पदार्थों कि निकट जाकर अपनेको पूर्ण बनानेकी कोशिश की, वहाँ दुःख ही दुःख मिलता लेकिन, दुःखी होनेपर भी उनके छोड़नेकी मनमें भावना तक नहीं जमती। अतएव सर्व पदार्थ उत्पाद ध्यय प्रीव्य स्वरूप हैं। मैं उनका ध्यान रखना हूँ इस कारण व पर बने हुए हैं, यह बात गही है, उनका स्वरूप उनमें है। मैं अपने उत्पाद ध्यय प्रीव्यको सदा रत्न रहे हूँ पुरादिकके आत्माके साथ उनका उनमें भाग्य लगा है। उन के अनुकूल उनकी गया गुणामद हो रही है।

ज्ञानस्वरूपके ज्ञानका महान पुरुषार्थ—यह कल्पना श्यागो कि मैं बाहर में कुछ कर रहा हूँ मैं जो कुछ कर प ना हूँ केवल अपने अन्दरमें ही कर पाता हूँ। अपने प्रदेशोंमें बाहर एक प्रदेश भी बाहर अणुमात्र भी मैं कुछ क्रिया नहीं कर सकता। मैं ज्ञानस्वरूप हूँ, ज्ञान ही आत्मा है। ज्ञानका जो स्वरूप है, प्रतिभास भूतक ज्ञान और वह ज्ञानन है स्व और पर के प्रकाशरूप, ऐसे स्वपरप्रकाशक केवल ज्ञानन मात्र अपने आपको बराबर निखरते रहना, यह उपाय है ज्ञानानुभूतिका। यह ज्ञान ही मैं हूँ, यह ज्ञानन ही मैं हूँ इतना भी विकल्प तोड़कर तबल उम रूप अनुभव करलें तो वह होती है ज्ञानकी अनुभूति। और जानानुभूतिसे ही मिलता है आत्माका अनुभव जिसे अपने आपका परिचय करना हो कि मैं क्या हूँ तो वह सर्व बाह्य विकल्प छोड़कर अपने आपको सिर्फ ज्ञानरूप हूँ, ज्ञान हूँ, ऐसा ज्ञानन बनावे। ज्ञान शब्द कह कर जो प्रतिभास प्रकाश जाना गया उम रूप अपनेको स्वीकार कर लेना यही है ज्ञानानुभूति अथवा आत्मानुभवका उपाय। यही भाव तो वास्तविकता शरण है और इसी भावसे सैकड़ों भवोंके भी कर्म टूट जाते हैं। वर्तमानमें भी विकल्पोंका बोझ नहीं रहता है। तब मैं अपनेको निर्विकल्प अनुभव और ससारके समस्त सकटोंसे मुक्ति पाऊ।

ज्ञानस्वरूपके विनिश्चयकी अत्यावश्यकतापर प्रकाश—ज्ञानके स्वरूप का निर्णय करना कितना आवश्यक है सो आप मोच लीजिए। सम्यग्ज्ञान ज्ञानके स्वरूपके निश्चयपर निर्भर है। सम्यक् चारित्र्य ज्ञान स्वरूपकी अनुभूति ही निरन्तर किए जावो, इस पुस्तकपर निर्भर है यो कह लीजिए कि ससारके समस्त सकटोंसे छूट जाना, मुक्तिका प्राप्त कर लेना सब कुछ ज्ञानस्वरूपकी अनुभूतिपर निर्भर है। तो उस ज्ञानकी चर्चामें यदि बहुत कठिनाई दीख रही है तो भी सुनना चाहिए, करना चाहिए। कभी कुछ कठिन भी लगे तो भी जो हमारे सकट मोचनका असली उपाय है, अनेक यत्न करके बहुत विशेष दिमाग लगाकर भी उसे जानना चाहिए कि मैं यह ज्ञान किस स्वरूप हूँ। दर्शन शास्त्रके इस प्रसंगमें यह कहा जा रहा है कि यह ज्ञान स्व और परके प्रकाशरूप वर्त रहा है, तन्मात्र मैं हूँ ज्ञानस्वरूप, ऐसा अनुभव करिये, इससे आत्म कल्याणका पथ, सुगमतासे प्राप्त होगा।

प्रासङ्गिक प्रकरण और ज्ञानमें ज्ञानकी क्रियाके विरोधकी आशका— इस ग्रन्थमें प्रमाणका स्वरूप साङ्गोपाङ्ग सविस्तर कहा गया है। सर्व प्रथम ही प्रमा-

गुणका स्वरूप कहा गया कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निर्णय करे वह ज्ञान प्रमाण है। ज्ञान स्वपरप्रकाशक होता है, स्वके भान बिना परका प्रकाशन बन नहीं सकता है यह प्रकरण चल रहा है अभी। इस सिद्धान्तके विरोधमें यहाँ यह अभिप्राय शङ्काकारका चल रहा है कि ज्ञान ज्ञान ही नहीं जगता, ज्ञान तो जैसा है वैसा ही है। ज्ञान पर लडाई यह नहीं है। ज्ञानके स्वरूपके बारेमें यह दार्शनिक क्या सोच रहा है उसके आशयका खण्डन है। शङ्काकारका आशय यह है कि कोई भी पदार्थ अपनी क्रिया का प्रयोग अपने आपपर नहीं कर सकता। यह शङ्काकारका उसूल है कि चाकूकी क्रिया है काटना तो चाकू अपने आपको नहीं काट सकता। कुल्हाड़ीकी क्रिया है काटना, पर कुल्हाड़ी अपने आपको नहीं काट सकती। लाठीकी क्रिया है मारना, तो लाठी अपने आपको नहीं मार सकती। यह उसूल पेश करके शङ्काकार यह कह रहा कि ज्ञानकी क्रिया है जानना तो ज्ञान अपने आपको नहीं जान सकता। ज्ञानकी क्रिया का ज्ञान कम नहीं बन सकता।

ज्ञानमें ज्ञानक्रिया (जाननक्रिया) के विरोधकी आशङ्काका निराकरण उक्त आशङ्कापर उनसे पूछा जा रहा है कि ज्ञानकी क्रियाके ज्ञानमें जो कर्मत्वका विरोध किया वह अन्य ज्ञानकी अपेक्षामें कर्म नहीं है या स्वरूपकी अपेक्षा से कर्म नहीं है, इन दोनों विकल्पोंमेंसे क्या स्वीकार करते हो? यदि यह कहो कि अन्य ज्ञानका कर्म नहीं है तो ईश्वरके ज्ञानके कर्म हम नहीं बने। हमारा ज्ञान नहीं बना क्योंकि वह भिन्न ज्ञान है, तो कोई सर्वज्ञ नहीं रहा। दूसरी बात यह है कि अपने आत्मामें ही जो पहिने ज्ञान बना जैसे कि यह घटा है अब इस ज्ञानके अनन्तर ही जो दूसरा ज्ञान बना जो कि यह जान रहा है कि मेरा यह घटज्ञान सही है तो अपने आपमें ही उत्पन्न होने वाले प्रथम ज्ञानके बाद जो सामान्य ज्ञान उत्पन्न हो वह भी तो ज्ञानान्तर है। क्या उम ज्ञानके द्वारा भी यह प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं जाना जाता? यदि ऐसा है तो इन्हीं शङ्काकारके सिद्धान्तमें यह बताया कि अपने आपमें जो ज्ञान है उसके अनन्तर होने वाले ज्ञानसे यह प्रथम अर्थज्ञान जाना जाता है उसका विरोध हो जायगा। यदि ज्ञानान्तरकी अपेक्षासे कार्यका विरोध नहीं है तो स्वरूपकी अपेक्षासे भी विरोध न रहे तो ज्ञान स्वयं अपने आपको जान जाय उस प्रकारमें मैं जान रहा हूँ। जैसे ज्ञानक्रियामें भिन्न कर्म है—ज्ञानक्रिया मायने जानना। तो जैसे जाननक्रियामें विकल्प भिन्न है ऐसे ही जाननकी क्रियासे ज्ञानको भिन्न भान लिया जाय तो दोनोंको जानते जावें—ज्ञान भी, पदार्थ भी। और, न जाना जाय तो न जाने जायें तो दोनों भिन्न हैं।

ज्ञान और ज्ञानके कर्ममें विशेषण विशेष्यत्व दिखाकर जाननक्रियाका ज्ञानमें भेद दिखानेके लिये भेदकी आशङ्का और उसका समाधान—यदि यह पढ़ो कि नहीं, करणभूत ज्ञान और बात है, कर्मभूत पदार्थ और जान है। ज्ञान तो विशेषण है मैं जानने द्वारा जानता हूँ पदार्थ विशेष्य है जिसको जाना गया तो विशेषण ज्ञान करण होगा और विशेष्य ज्ञान कर्म होता। उनमें फर्क है। यह भी क्षेत्र

कहनेकी बात है। कोई ऐसा नहीं जानते कि मैं विशेषणसे विशेष्यमे विशेष्यको जानता हूँ या विशेषणको ? जैसे कहा नील कमल, इसमे नील है विशेषण कमल है विशेष्य। जैसे अच्छा पुरुष, अच्छा तो विशेषण है पुरुष विशेष्य है। तो नील कमलमे नीलके ज्ञान से क्या कमल जाना गया है या नील नहीं। नीलके ज्ञानमे नील ही जाना गया और फिर यह बतलावो कि नील ज्ञान और कमल ज्ञान विशेष्य और विशेषण ज्ञान इन का विषय एक है या न्यारा न्यारा न्यारा ? अगर कहा कि एक है तो विशेष्य विशेषण कोई न रहे। यदि नील व कमल एक बन गया तो कुछ एक ही रहा, या तो नीला रहा या कमल ही रहा। यदि कहो कि इन दोनोंके विषयमे भेद है तो विशेषण ज्ञानसे अमुक विशेष्य जाना जाय यह नियम न बनेगा। कर रहे घटना ज्ञान और फल मिल जाय कपडेके ज्ञानका, किन्तु ऐसा होता ही नहीं। कोई चीडकी लकड़ीपर कुल्हाडी मार रहा हो और कट जाय सागौनकी लकड़ी ऐसा भी नहीं होता है क्या ? यदि कहो कि धुवा उठ रहा और जाना आग तो भिन्न भिन्न चीज है ना और वहाँ नियम बन गया, धुवाके ज्ञान करनेसे अग्निका ज्ञान कर लिया। तो कहते हैं कि दृष्टान्त ठीक नहीं है क्योंकि यहाँ तो क्रमसे ज्ञान हो रहा है। पहले धुवाका ज्ञान हुआ फिर अनुमान किया अग्निका, पर नील कमलमे तो ऐसा नहीं है कि पहले नीलको जाना फिर कमलको। दोनों एक साथ जाने जा रहे हैं। विशेषण और विशेष्य दोनों एक साथ जाने जाते हैं तब उसकी तारीफ मालूम होती है। पहले विशेषण जाना पीछे विशेष्य जाना तो कुछ अर्थ न निकलेगा।

ज्ञानके अक्रमज्ञातृत्वकी अबाधता यदि ऐसा कहो कि विशेषण विशेष्य दोनोंका ज्ञान क्रमसे होता, मगर शीघ्रताके कारण यह विदित हो गया कि एक साथ जान लिया। जैसे १०० पान एक सुईमे बडी तेजसे छिद जाये तो छिदे क्रमसे हैं पर लगता है कि वे एक साथ छिद गए हैं। यो दृष्टान्त देकर प्रत्यक्षसिद्ध बातका अपलाप करोगे तो किसीको भी एक रूपमे नहीं देख सकते। वहाँ भी कह दो कि यह भी क्रमसे है और जो बात प्रत्यक्षसे जन्म रही उसको दृष्टान्त देकर क्या नियम करते, वहा दृष्टान्त नहीं लागू होता - अन्यथा सपेट शङ्ख पीलिया रोग वालेको पीला दिखता है तो सानेका क्या फल होगा ? जो बात प्रत्यक्ष है वह सही है उसमे मुक्तिया नहीं चलती है। अग्नि गर्म लगती है तो सब चीजोको गर्म मान लो। जलको भी गर्म मान लो। तो मूर्त चीजमे तो यह सम्भव हो सकता कि उनमे क्रमसे कार्य हो रहा, पर अमूर्त जो ज्ञान है, जो अप्राप्त अर्थको ग्रहण करता है वहा क्रमका क्या कारण ? ऐसा भी नहीं कि ज्ञान पदार्थमे जा जा कर छुये फिर ज्ञान हो। सो यदि एक ज्ञानमे वे सब चीजें एक साथ आ जाये तो उसमे कौनसा विरोध। ज्ञानकी प्रकृति है जानना किसे जानना ? जो हो उसे जानना। तो चाहे १० वस्तु हो चाहे एक हो चाहे अग्निते हो, जो हैं उनको ज्ञान जान गया। हम आप ससारी जीव जो नहीं जान पाते हैं समग्र वस्तुको तो यह ज्ञानके स्वभावका अपराध नहीं है किन्तु उपाधि और

आवरण इन प्रकार है कि उनके कारण ज्ञान अपने पूरे काम नहीं कर पाता । पर ज्ञानमें जो स्वभाव है वह स्वभाव तो सदैव रहता है । ज्ञानका स्वभाव है जानना । यदि अपने जानने में नहीं जान रहा कि यह है जानना, उसका भान नहीं है तो पदार्थ का भी भान नहीं हो सकता । ज्ञान स्व और परका निर्णय करने वाला होता है ऐसा माननेपर ही प्रमाणकी व्यवस्था बन सकती है ।

ज्ञानकी अबाध गतिमें मन द्वारा प्रतिरोधकी आशङ्का और उसका समाधान —यदि यह कहो कि मन इन्द्रियोको अथवा इन्द्रियोसे एक साथ ग्रहण नहीं कर सकता इसलिए क्रमसे ज्ञान होता है, क्योंकि इन्द्रिय एक दूसरेसे जुदी जुदी जगहमें है । जैसे ये सब पान भी अपनी अपनी जगहमें हैं, सूईसे छेदनेपर क्रम क्रमसे छिदते हैं ऐसे ही यह मन इन इन्द्रियोको ग्रहण करता है तो क्रमसे ही करता है । तो बात यो ठीक नहीं बैठ सकती कि पहिले मनकी सिद्धि करलो कि तुम्हारे यहाँ मन कुछ चीज है या नहीं ? मन सिद्ध हो तो एक साथ ज्ञान हो-का क्रम सिद्ध कर लो । तुम्हारे मन है कि नहीं ? यदि कहो कि मन है तो ये चक्षु आदिक इन्द्रिय अन्य कारणोंके मिल जानेपर भी जब मनके बिना काम नहीं करता है तो क्रम वाला मन अवश्य है अनुमानसे सिद्ध हो जायगा । जैसे बसूलेसे कोई बढई काठ छेदता है तो क्रममें वही छेदता है ? वह बसूलेका कारण जो हाथ है वह क्रमसे चलता है । ऐसे ही ये इन्द्रियाँ क्रमसे क्यों जाना करती हैं ? ये इन्द्रियाँ मनके आधीन हैं और मनमें क्रम पडा है अतएव यह सब क्रमसे कार्य करता है । यह बात यो असिद्ध है कि एक साथ ज्ञान हो रहा । कोई चावलका ढेर रखा है, उन सबको एक साथ जान लिया, वहा ऐसा तो नहीं है कि क्रम क्रमसे एक एक चावलको जाना । अब उसमें क्रम सिद्ध करना और उससे मनकी सिद्धि करना यह बात असङ्गत है ।

प्रत्यक्षसिद्ध स्वसविदित ज्ञानके अपलापका अनौचित्य—कोई यो अनुमान बनाले कि अग्नि ठही होती है, क्योंकि पदार्थ होनेसे । जो जो पदार्थ होते हैं वे ठडे होते हैं, जैसे पानी । तो यह अनुमान सही है क्या ? न माने कोई तो चिमटेसे आग पकडकर धर दे तो पता पड़ेगा ओह ! यह तो गर्म है । तो प्रत्यक्षसे जाने हुए पदार्थोंमें युक्तिया लगाना यह तो असङ्गत बात है । सबसे प्रबल प्रत्यक्ष होता है । जानते जा रहे हैं हम और उस ही जाननेमें सन्देह बनाते जा रहे, सन्देह बनानेपर जिस जिस रूपसे हम जान रहे हैं उसका प्रयोग खुदमें होता रहता है चुपचाप बिना विषय मुद्राके क्या अपने अपनेमें सोच लिया जाय ? जो आप सोचेंगे वह तो आपको विदित है दूसरेको नहीं मालूम पडा । तो जानना प्रत्येक ज्ञाता पुरुषको विदित रहता है । ज्ञानका काम जानना है, सो वह अपनेको भी जानता और परपदार्थको भी जानता । वह तो एक चैतन्य प्रकाश है ।

सर्व पदार्थोंमें आत्माकी सारभूतता—जगतमें जितने भी पदार्थ हैं उन

समस्त पदार्थोंमें सारभूत पदार्थ तो है आत्मा । ६ प्रकारके पदार्थ है जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल । इन ६ प्रकारके पदार्थोंमें सारभूत पदार्थ जीव हैं क्योंकि इसके ज्ञान है । जीवके प्रयोजन हैं और जीव ही व्यवस्था करता है । यह कल्पना कर लो कि जगतके सब पदार्थ तो होते, पर एक जीव द्रव्य न होता तो पदार्थ है यह पता कौन करता । और उनकी फिर तत्त्वचर्चा तीर्थं प्रवृत्ति धर्मं कहां होते ? फिर तो शून्य ही था । प्रथम तो कुछ हो नहीं सकता कि जितने पुद्गल आप को नजर आ रहे हैं खम्भा चौकी चटाई इत्यादि ये सब पहिले जीवसे सम्बद्ध थे तब उनका यह रूप बना । यह काठ बन कैसे गया ? कभी यह बहुत छोटा अक्रुर था फिर उसका विशाल रूप हुआ, पक गया । अब आज यह रूप है तो इस प्रकार काठ रूप बननेका साधन क्या रहा ? जीवका समागम । पेड़में जीव आया अथवा जीवने उन अणुवोंको ग्रहण किया जिससे यह पेड़ पर्यायि बनी । यह पेड़ पर्यायि बनी ता ये काठ मिल गए । कपडा भी कपाससे मिला वह भी जीव है । चटाई घाससे बनी वह भी जीव है । ये खम्भे पत्थरके बने वे भी एक जीव थे । जीवके सम्बन्धके बिना किसी भी पदार्थका विस्तार बन सकता है क्या ? जीव न होता तो ये पदार्थ भी कहाँसे होते ? न जीव रहा न पुद्गल रडा, फिर धर्म अधर्म क्या चीज रहे । धर्मद्रव्य उसे कहते हैं कि जो जीव पुद्गलके चलनेमें सहायक है । लेकिन जीव पुद्गल तो है ही नहीं, धर्म क्या चीज रही ? टहरनेका कारण क्या रहा ? अधर्म कुछ नहीं । जब ये कुछ पदार्थ न रहे तो काल द्रव्यका क्या प्रयोजन ? कालका प्रयोजन ? कालका प्रयोजन था जीव पुद्गल आदिक पदार्थोंमें परिणामन हेना । है ही नहीं परिणामनका प्रयोजन क्या ? जब ये सब न रहे फिर किस किसके लिए किसको बसाये ? तो आकाश भी न रहा । समस्त पदार्थोंमें सारभूत जीव पदार्थ है । और जीवमें भी सारभूत ज्ञानस्वरूप है । जिसकी दृष्टिसे भव्यजन कम कलङ्कका उच्छेद कर रहे हैं वह है ज्ञानस्वरूप, सारभूत । जितने भी सिद्ध हुए हैं वे सब एक इस ज्ञान स्वरूपकी भावनासे हुए हैं ।

धर्मपालनके आधारभूत ज्ञानस्वभावका निर्णय लोग कहते हैं धर्म करो । हाथ पैर चलानेमें धर्म नहीं होता, यद्यपि निम्न परिस्थिति में हाथ पैर चलाना, तीर्थपर जाना, पूजन करना, वदन करना, सत्सग करना गुरुसेवा करना ये सब साधन भूत हैं परिणामोंको विशुद्ध बनानेके लिए, लेकिन ये स्वयं धर्म नहीं हैं । धर्म तो धर्म की दृष्टि है, धर्म है वस्तु स्वभाव । आत्माका स्वभाव धर्म है । आत्माका स्वभाव क्या है । आत्माका वह स्वभाव होगा जो आत्मामें अनादि अनन्त अहेतुक रहा करता है । अब इस युक्तिसे परख कर लीजिए । यह आत्मा क्रोध करता है क्या, क्रोध करना स्वभाव है क्या ? स्वभाव नहीं है, क्योंकि यह क्रोध अनादि अनन्त नहीं है, आध मिनटको हुआ, खतम हो गया, इसी प्रकार, मान 'माया लाभ ये भी आत्माके स्वभाव नहीं हैं । विषय कषाय भोग उपभोग वितर्क विचार ये सब आत्माके स्वभाव नहीं है, किंतु आत्माका

स्वभाव है ज्ञान । ज्ञान गुण नष्ट नहीं होता, इसको दो दृष्टियोंसे विचारे, एक तो ज्ञान का परिणामन सदैव कुछ न कुछ रहेगा । जैसे जब क्रोध है तो मान माया, लोभ आदिक नहीं हैं, वे सब एक साथ निरन्तर नहीं रहते, पर ज्ञान जानन निरन्तर बना रहता है । क्रोध करो वहाँ भी जानन चलता रहता है । यदि जानन न चलता होता तो क्रोध बने कैसे ? अज्ञान चीजमे क्रोध तो बनता नहीं, इस चीकीको कोई छेदे काटे तो बताओ वह क्रं ध कर सकती है क्या ? नहीं कर सकती । जहाँ जाननका प्रवाह चलता हो वहाँ ही क्रोधादिक हो सकते हैं । तो जब कोई क्रोध करना हो, न माया, लोभ करता हो तो भी वहाँ ज्ञान निरन्तर चल रहा है यह तो बतायी परिणतिकी बात । और जिसका परिणामन निरन्तर चला ही करे चाहे ससारी हो चाहे मिद्ध बन जाय तो समझिये कि परिणामनका स्वभाव उसमे शाश्वत है ।

धर्मपालनका अर्थ—आत्माका शाश्वत स्वभाव, स्वरूप है ज्ञान । ज्ञान सारभूत है । धर्मपालन करो । ऐसा कहनेपर क्या करना चाहिये ? इसकी समझ बनाये । मेरा धर्म है ज्ञानस्वभाव । उस ज्ञानस्वभावकी दृष्टि कर लेना कि मैं ज्ञान-स्वभावरूप हूँ, यह मैं हूँ, इस प्रकारकी प्रतीति करना, ऐसा ही उपयोग बनाना और ऐसा ही ज्ञान बनानेमे लीन रहना यह सब है धर्मपालन । जैसे कोई कहे ऊपर जावो । उसका अर्थ क्या है ? उसका अर्थ है ऊपर जाकर देखो । इसी प्रकार क ई कहे कि कि धर्मपालन करो । तो इसका अर्थ है कि अपने आत्माका स्वभाव जो ज्ञान है वह धर्म है, उस धर्ममात्र अपनेको मान लो । मैं ज्ञानस्वरूप हूँ, ऐसा अपने उपयोगमे केवल ज्ञानमात्र अपनेको परखलें, मानलें, यही है धर्मपालन ।

ज्ञानस्वरूपके निर्णयपर धर्मपालनकी निर्भरता - कोई पुरप छोटी परिस्थितिमे धर्मपालन करे कोई योगीश्वर ऊँची परिस्थितिमे धर्मपालन करे, सबसे धर्मपालन एक ढङ्गमे ही होता है । ऐसा नहीं है कि गृहस्थ लोग तो हाथ पैर चलाकर धर्मपालन कर लेते और योगीश्वर विविक्त तत्त्वका चिन्तन करके धर्मपालन करते हैं । सबके धर्मपालनकी विधि एक है, जिसको धर्म मिलता है उसको एक ही प्रकारमे मिलता है, ज्ञानस्वरूप आत्मतत्त्वकी दृष्टिमे धर्म मिलता है । गृहस्थने इस धर्मकी प्राप्ति के लिये पूजा, वदना, सामायिक, यात्रा, सात्सङ्ग, गुरुसेवा, दान आदिक बहुत बहुत यत्न किए और और उन यत्नोके बीचमे विविक्त ज्ञानस्वरूपकी दृष्टि बनी तो जो ज्ञान स्वरूपमे यह मैं हूँ, ऐसा प्रत्यय हुआ उतना ही धर्मपालन है और बाकी सब है बाहरी साधन । एक मूलक मात्रमे योगीश्वर अपने आपमे उस धर्मकी दृष्टि कर लेते हैं और उनके होता है बहुत बहुत धर्मपालन । ऐसे ज्ञानस्वरूपका यथार्थ निर्णय कर लेना आवश्यक है धर्मपालन ज्ञानस्वरूपके आधारपर ही हुआ करता है इस कारणसे ज्ञान-स्वरूपके निर्णयमे हम अधिकसे अधिक अपना उपयोग लगाये और उसका निर्णय करे, जब निर्णय होगा तब एक दम हाथपर रखे हुए आविस्तेकी तरह जैसा कि वह स्पष्ट

विदित होता है ऐसे ही यह ज्ञानस्वरूप यह है, यह मैं हूँ यह है प्रकाश, यह है ज्योति, इस ज्ञाताको यह सब स्पष्ट हो जाता है, वह ज्ञान है स्वपरप्रकाशक, केवल परप्रकाशक हो और अपने आपको न जाने तो वह ज्ञान परको भी नहीं जान सकता ।

ज्ञानको अन्यज्ञानवेद्य माननेपर आत्मा और मनकी असिद्धि—जो लोग ज्ञानको अन्य ज्ञानके द्वारा वेद्य समझते हैं अर्थात् किसी पदार्थकी जानकारी की तो उस जानकारीकी जानकारी अन्य ज्ञानके द्वारा होती है ऐसा जो पक्ष करते हैं उनके यहाँ न तो आत्माकी सिद्धि हो सकती है और न मनकी सिद्धि हो सकती है । कदाचित् सिद्धि भी मानलें तो आत्मा और मनका सयोग विद्ध नहीं हो सकता क्योंकि सयोग हुआ करता है दो पदार्थोंका सो या तो सर्वात्मक रूपमे होता है या एक देश रूपसे होता है, तो आत्मा और मनका सम्बन्ध यदि एक देशसे हो तो निरश हैं ना दोनो, तब वह साक्ष बन जायगा । यह सिद्धान्त मनको निरश मानता है अर्थात् मन इतना छोटा कि जिसमे दो प्रदेश भी नहीं हो सकते । तो जब एक देश रूपसे सयोग माना तो अश सिद्ध हो जायगा और सर्वरूपसे आत्मा और मनका सयोग माना जाय कि पूरा आत्मा पूरे मनको पूर्ण सयोग होता है तो इसके मायने यह हुआ कि न आत्मा रहा न मन । यदि ऐसा कहो कि जिस आत्मामे मन सयुक्त है उस ही आत्मामे ज्ञान पैदा करता है तो आत्मा सर्वव्यापक है तो मन सब जगह सब दिशावोमे सुख आदिकको पैदा करदे फिर प्रत्येक प्राणीमे जुदा जुदा मन मानने की क्या जरूरत ।

ज्ञानव्यवस्थामे मनकी प्रतिनियतताकी असिद्धि—यदि यह कहो कि जो मन जिस समवाय ज्ञानका कारण बने वह मन उसमे सयुक्त होता है तो यह सिद्ध करलो कि मन अलग अलग अलग आत्मावोमे सम्बन्धित है । इस आत्माका यह मन है, इस आत्माका यह मन है, यह क्या इस कारण सिद्ध करोगे कि जीवोमे आत्माके द्वारा उपयोग किया गया है या उममे सयाग है या आत्माके भाग्यमे प्रेरित है या उस आत्मा से प्रेरित है । किस कारणमे तुम मनको आत्माका सिद्ध करते हो ? कार्य तो है नहीं, क्योंकि आत्मा नित्य है । नि यका कोई कार्य नहीं होता । जिसका कार्य हो वह अनित्य है । नस्तु नित्यानित्यात्मक होंगे हैं । जो अनित्य अश है वह कार्य है, जो नित्य अश है वह स्थायी उपादान कारण है लेकिन न्याद्वादके मित्राय अन्य किसीने पदार्थको नित्यानित्यात्मक नही माना । पू कि ये सर्वथा नित्य मानते हैं तो कार्यका योग नहीं बन सकता और उपयोग नहीं बन सकता और उपयोग भी कुछ नहीं । जो अनाद्येय है, जिसको प्रकट नहीं किया जा सकता उसमे उपयोग क्या है ? यदि कहो कि अदृष्ट से ही सिद्ध कर लो कि यह मन इस आत्माका है क्योंकि आत्मासे प्रेरित हुआ है । तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि आत्मा तो नित्य है सो न यह सिद्ध होता कि यह मन इस आत्माका है और फिर यह सिद्ध न हो सकेगा कि मन जाना करता है जिससे तुम ज्ञानके स्वव्यवमायीपनेका निषेध कर सको ।

ज्ञानको स्वसंविदित न माननेपर स्वाभिमतव्याघात और भी देखिये ज्ञान है तो अपने आपको निश्चय करने वाला भी है । यदि इसे स्वव्यवसायी न मानोगे वेवल ऐसे ही ज्ञानका स्वरूप समझो कि ज्ञान मात्र परपदार्थका ही प्रकाश करता है तो ईश्वरका भी ज्ञान क्या अपने आपको नहीं जानता ? यदि वह स्वसंविदित नहीं है, तो ऐसा जो तुमने माना है— जगतमें जितने भी सत् और असत् पदार्थ हैं वे सब किसीके एक ज्ञानके सहारे हैं और दृष्टान्त भी तुमने दिया है कि जैसे ५ अंगुली हैं तो ये सब अंगुली किसी आधारभूत मृद्धीके सहारे है ऐसे ही विश्वमें अनेक पदार्थ हैं, सत् हैं और प्रागभाव आदिक असत् हैं ये सब किसी ईश्वरके ज्ञानके सहारे हैं । सो जब ईश्वरके ज्ञानको स्वसंविदित नहीं माना तो सहारा क्या रहा ? उसमें तो दोष आता है और स्वसंविदित ईश्वरके ज्ञानको मान लेंगे तो तुमने जो यह हेतु दिया है कि ज्ञान अन्य ज्ञानके द्वारा जाना जाता है क्योंकि प्रमेय होनेसे यह हेतु दूषित हो जायगा इस कारण सीधा सही मान लो प्रत्येक जीव ज्ञानस्वरूप है और ज्ञानका ऐसा ही प्रकाश है कि वह अपने आपको भी जानता है । यदि ऐसा कहोगे कि नहीं, हमारे ज्ञान की अपेक्षा हम कह रहे हैं कि ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाता है तो इस सम्बन्धमें पहिले बहुत निराकरण किया गया है । ज्ञानका स्वभाव ही ऐसा है कि अपने आपको झलकमें ले उस ही के साथ साथ परपदार्थकी भी झलक करे । जैसे दीपक, सूर्य अपने आपको भी प्रकाशमान निरन्तर किए रहता है और उसके कारण परपदार्थ भी प्रकाशमें आते रहते हैं ।

अस्वसंविदित ज्ञानवादमें प्रथम ज्ञानका सद्भाव होते सते या सद्भाव न होते सते दोनो पक्षोंमें द्वितीय ज्ञानकी असिद्धि — अच्छा, यह तो बतलाओ कि तुम्हारा जो यह मतव्य है कि पदार्थको जानने वाला ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाता है तो क्या प्रथम ज्ञानके होते सते दूसरे ज्ञानसे जाना जाता है या प्रथम ज्ञान नहीं रहा तब द्वितीय ज्ञानने जाना जाता । यदि प्रथम ज्ञानके होनेपर भी द्वितीय ज्ञानसे जाना जाय तो एक साथ दोनो ज्ञान बन गए हममें । एक साथ ज्ञान हुआ नहीं करता, यदि प्रथम ज्ञान मिट गया तब द्वितीय ज्ञानसे जाना कि वह ज्ञान ठीक है तो असत्का ग्रहण करनेपर फिर जिस चाह असत् पदार्थको जान जाय, इस कारण यह मानना ठीक नहीं है कि हम अपने ज्ञानको समझनेके लिये एक नया ज्ञान उत्पन्न करें, किन्तु पदार्थको जाननेके साथ ही साथ पदार्थ भी जाना जाता है और वह ज्ञान भी जान लिया जाता है । और फिर यह बतलावो कि दूसरा ज्ञान पैदा हो गया पहिले ज्ञानको जाननेके लिये फिर दूसरा ज्ञान भी हमारा प्रत्यक्ष है या नहीं ? यदि द्वितीय ज्ञान हमारा प्रत्यक्ष है तो प्रथम ज्ञानको ही प्रत्यक्ष क्यों नहीं मान लते ? सीधी बात जान लो कि ज्ञान भी प्रकाशात्मक है कि पदार्थको जाननेके ही साथ अपने आपको भी जान लेता है । यदि वह प्रत्यक्ष है तो अपने आपको प्रत्यक्ष है द्वितीय ज्ञान या अन्य ज्ञानसे ?

हे तो उम ज्ञानका जाननेके लिए तीसरा ज्ञान चाहिए । तीसरेको जाननेके लिए चौथा चाहिए । यो ज्ञान ही पैदा करता रहा, पदार्थका ज्ञान स्पष्ट हो ही नहीं सका । यदि कहोगे कि नहीं, द्वितीय ज्ञान अप्रत्यक्ष है, तो भाई ! जो ज्ञान स्वयंके मानमे नहीं है वह द्वितीय ज्ञान प्रथम ज्ञानको कैसे जान सकता है ? स्वयं अप्रत्यक्ष हो, उम ज्ञानान्तरके द्वारा, दूसरे आत्माके ज्ञानके द्वारा हमारा ज्ञान नहीं जाना जा सकता । इसी तरह हमारे दूसरे ज्ञानके द्वारा प्रथम ज्ञान नहीं जाना जा सकेगा । इस कारण ऐसा ही ठीक है कि ज्ञान खुदको प्रकाशित करता हुआ अन्य पदार्थोंको प्रकाशित करता रहता है ।

ज्ञानकी भावस्वरूपता — ज्ञान एक भावस्वरूप चीज है । अपने अपने ज्ञान की ओर दृष्टि देकर निरखें। कि ज्ञानका स्वरूप क्या है ? क्या ज्ञानमे रूप, रस, गंध, स्पर्श है ? किसी रमिने पदार्थको खाकर कुछ रमिले पदार्थोंका ज्ञान तो हो जायगा, रसका ज्ञान तो हो जायगा पर ज्ञानमे रस न कहेंगे । जैसे हम बाहरी खम्भा चीकी आदिक पदार्थोंको देखकर जान तो जाते हैं पर हमारे अमूर्त ज्ञानमें कही ये खम्भा चीकी बगैरह छड तो नहीं जाते । ज्ञान तो ज्ञानकी जगह रहकर भी अपने ही प्रकाश से पदार्थोंको जानता रहता है । ज्ञानमे रूप नहीं, रस नहीं, गंध नहीं, स्पर्श नहीं । ज्ञान तो एक भावात्मक तत्त्व है । जान गए । देखिये कितना सूक्ष्म है यह ज्ञान । जिससे सूक्ष्म और कुछ नहीं बताया जा सकता ।

ज्ञानकी सूक्ष्मताका कथन — एक आम सिद्धान्त यह है कि मोटी चीज सूक्ष्म चीजमें समाती है यह सुननेमे कुछ उल्टा सा लग रहा होगा । लोग तो यो कहेंगे कि बड़ी चीजमे हल्की चीज समा जायगी । घडा बडा है उसमे चने समा जायेंगे । पर यहाँ यह दिखाया जा रहा है कि हल्केमे बड़ी चीज समाती है । सूक्ष्ममे स्थूल चीज समाया करती है । जैसे यह पृथ्वी है । इससे मोटी चीज कुछ और तो नहीं है पर यह पृथ्वी पानीमे समायी हुई है । पृथ्वीको घेरकर पानी रहता है । आज कलके वैज्ञानिक भी मानते हैं कि पृथ्वीके चारो ओर पानी है और जैन सिद्धान्त भी कहता है कि जम्बूद्वीपके चारो ओर भले ही उसके आगे द्वीप है पर उसके आगे फिर समुद्र है । यो असंख्याते द्वीप समुद्रोके वाद आते रहते हैं पर अन्तमे समुद्र ही है जिस का नाम है स्वयंभूरमण समुद्र । जितना बडा स्वयंभूरमण समुद्र है उससे भी कमे असंख्याते द्वीप और समुद्र हैं अर्थात् पानीका अंश बहुत ज्यादा है । पृथ्वीसे पानी सूक्ष्म है सभी जानते हैं और पानीसे सूक्ष्म है हवा । तो पानी जहा तक है उससे भी आगे हवा चली गई । पानीसे आगे हवा है । तब तो पानी सधा रहता है । तीन लोक के भी अन्तमे चारों ओर वातवलय है । तो हवामे पानी पृथ्वी आदि समाए हुए हैं । हवासे सूक्ष्म है आकाश, सब जानते हैं, हवाको दूधमे भरकर चाहे जहाँ ले जावो । क्या रवडेमे भरकर आकाशको भी ले जा सकते हैं ? नहीं । तो हवासे भी सूक्ष्म है

आकाश, और, आकाशसे भी सूक्ष्म है ज्ञान, ज्ञानमे सारा आकाश समाया है। पृथ्वी जल, वायु, आकाश हं नही बल्कि भूतकालकी समस्त पर्यायों और भविष्यकालकी समस्त पर्यायों समाई हुई हैं। यो आकाशसे भी सूक्ष्म ज्ञान है। तो इस ज्ञानसे सूक्ष्म जगतमे और कुछ नहीं है।

सूक्ष्म और सारभूत ज्ञानस्वभावकी महिमा शालिता - रूपादिकसे रहित, सूक्ष्मसे भी सूक्ष्म ज्ञानका स्वरूप प्रत्येक आत्मावोमे पाया जाता है। वह यद्यपि उपाधिके सम्बन्धसे क्षीण शक्ति वाला है, अधिक जान नहीं सकता, लेकिन ज्ञानमे स्वभाव तो ऐसा पडा हुआ है कि वह समस्त विश्वको जान जाय। स्वभावका अंपहरण नहीं होता और फिर आत्माके ज्ञान स्वभावका जो कुछ दबाव है, आवरण है, शक्तिकी हीनता है वह निश्चयसे अपने आपके विकल्पोके कारण है। भला बुद्धिमान पुष्य भी जब भी रागद्वेषसे ग्रस्त हो जाता है तो उसकी बुद्धि काम नहीं करती। हुआ क्या ? ज्ञान हर लिया गया। किसने हरा ? किसी पर पदार्थने नहीं, किन्तु एक अपने आपके विकारने रागद्वेष मोह भावने। तो अपने ही विकारोसे यह ज्ञान अवि-कसित है। इसपर आवरण पडा हुआ है, सबको जान नहीं सकता, लेकिन ज्ञानस्व-भाव तो जानन स्वभावकी महिमाको नहीं छोडता।

अस्वसंविदित ज्ञानवादमे धर्मपालनकी असाधना—जितने भी धर्मपालन के लिये उपाय किए जाते है उन समस्त उपायोका प्रयोजन अपने स्वभावका विशुद्ध विकाश करना है। किस लिये धर्म पालन किया जा रहा है ? मेरा धन बढ जाय ऐसा आशय लेकर कोई धर्म पाले, व्रत, सयय, तपश्चरण करे व बडे ऊँचे साधन भी बनाये लेकिन यह तो बनावो कि उसके पाप लग रहा है या धर्म हो रहा है। जिसका आशय ही अपवित्र है, सासारिक समागम पानेके लिये जो धर्मकी प्रवृत्ति कर रहा है उसके पाप हो रहा है धर्म नहीं, क्योंकि आशयके आधारपर सब व्यवस्था चला करती है। व्यवहारमे भी न्यायालयोमे भी जज लोग आशय देखकर दण्ड दिया करते है। किसी मुकद्दमेमे यह साबित हो जाय कि यह पुरुष अमुकको मारना चाहता था और मारनेके लिये इसने यत्न किया लेकिन यत्न चल न सका, विफल हो गया। दूसरा न मर सका तिसपर भी जज एक वही दण्ड देता है जैसा करीब करीब दण्ड मारनेपर दिया जाता अथवा चाहे कुछ कम करले क्योंकि अनर्थ नहीं बन सका, चाहे अजीवन कारागार दे दे, पर अपराधी माना जाता है, जिसका अभिप्राय खोटा है वह पुरुष अपराधी है। तो विकार भावसे अपराध होता है और ज्ञानका आवरण होता है तो ये समस्त ज्ञान जो हम आपके प्रकट नहीं हो पाते हैं उसका कारण है विकार, रागद्वेष मोह, ये ही दु खकी खान है। जब तक अपना शुद्ध विकाश नहीं है तब तक क्लेश ही है। देखिये तो सर्व पदार्थ भिन्न हैं हमारे स्वरूपसे अत्यन्त जुदे है। चाहे वह कोई जीव पदार्थ हो चाहे अजीव हो, सब मेरे स्वरूपसे जुदे हैं। लेकिन स्वरूपसे

जुदे परपदार्थों, स्वप्नसे जुदे आत्माके उठने वाली तरङ्गोंको यदि कोई आत्मीय मान ले तो अद्वैत जगत्को कि कितना अधिक उस व्यक्तिमें मोह है। जो अनहोनी चानका हानी करनेका विकल्प कर रहा है।

स्वतन्त्र ज्ञानको अस्वमविदित माननेपर आत्मा और मनकी सिद्धिकी अशक्यता ज्ञान स्वतन्त्र है, किमीके दवाये नहीं दवाया जा सकता। कोई पुरुष क्रुद्ध होकर इस शरीरको पकड़ ले, बांध ले, पर ज्ञानको कोई बांध नहीं सकता। शरीर जकड़ा रहेगा, पर किमीकी यह कर्तून है क्या कि किमी भी पुरुषके ज्ञानको कोई दण्ड दे दे। अच्छा, वैसे ज्ञान चले और प्रकार न चले इस प्रकारका नियन्त्रण कोई पुरुष नहीं कर सकता। ज्ञानभाव स्वतन्त्र भाव है। जैसे गणतन्त्रके जमानेमें वोट देनेमें प्रत्येक व्यक्ति स्वतन्त्र है, किमीपर कोई कितना ही दवाव दे, तुम्हे हमारा ही वोट देना होगा। और वह कहे जी हा, हम तुम्हारा ही वोट देंगे। इननेपर भी वोट देते समय वह स्वतन्त्र है, वह चाहे जिसे वोट दे। तो यहाँ फिर भी दवाव है और परतन्त्रता है लेकिन ज्ञानभावमें तो किसी भी प्रकारकी परतन्त्रता नहीं है। हम ही स्वयं रागद्वेष मोह भावसे पीड़ित होकर अपनेको परतन्त्र बना डालते हैं। आत्मा है, ज्ञानरूप है, उपाधिका सम्बन्ध है। यह ज्ञान कितना विषय इच्छाको महयोग दे रहा है जब उपाधि दूट जायगी तो यह ज्ञान सीधे विषयका प्रकाश करने लगेगा। जो लोग ज्ञानको दूसरे ज्ञानके द्वारा जाने गए मानते हैं उनके न आत्माकी सिद्धि है न मनकी। न यह सिद्ध हो सकता कि यह मन इस आत्माका है और न भाग्य सिद्ध हो सकता कि यह भाग्य आत्माका है।

सर्व ज्ञानोमें स्वपरप्रकाशकताका स्वरूप—ज्ञानके भेद अथवा परिणामन जैन सिद्धान्तमें ५ माने गए हैं मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान। तो कोई लोग केवलज्ञानके बारेमें तो भट्ट कह देंगे कि वह ज्ञान प्रभुका है, सर्वज्ञदेवका है, उसमें तो स्वपरप्रकाशक शक्ति होगी लेकिन जो ज्ञान हमपर वीत रहा है जिसे हम अनुभव करते हैं उस ज्ञानको कह देंगे कि मेरा ज्ञान उस ही ज्ञानके द्वारा नहीं जना गया, अन्य ज्ञानके द्वारा जाना गया, लेकिन ज्ञानमें जो स्वभाव है वह सर्वत्र एक रहेगा। चाहे सिद्ध भगवानका ज्ञान हो, चाहे ससारी प्राणियोंका ज्ञान हो, ज्ञानमें प्रकृति है स्वपरप्रकाशकताकी। वह प्रकृति, वह स्वभाव समस्त ज्ञानोमें रहेगा। यद्यपि मतिज्ञान उत्पन्न होनेमें इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखते हैं इन्द्रिय और मनकी सहायतासे मतिज्ञान प्रकट होता है तो भी जो कुछ हम आप जानते हैं, विकल्प न रखकर जानते हैं, जितने क्षणको विकल्प नहीं होते उतने क्षणको कुछ इन्द्रिय मनके निमित्तसे जाना गया है वह सब मतिज्ञान है, जहाँ उसमें विकल्प हुआ कि श्रुतज्ञान बन जाता है। खम्भेको देखते ही जो कुछ ज्ञान हुआ, यह खम्भा है यह हरण है पर जो यह हरण है, ऐसा नाम लेकर ज्ञानमें आया तो वह मतिज्ञान नहीं है। उससे पहिले

निज्ञा हो चुका था। अब यह श्रुतज्ञान हो रहा है। अबधिज्ञान आदिमें भी स्वपर-प्रकाशकता है और मति श्रुतज्ञानमें भी स्वपरप्रकाशकता है। तो ज्ञान सूक्ष्म स्वपर-प्रकाशक हुआ करता है। अपने आपमें ऐसी प्रतीति करिये कि मैं ज्ञानमात्र हूँ, मैं केवल ज्ञानस्वरूप हूँ। केवल ज्ञानस्वरूप ध्यानमें रहेगा तो वहाँ आत्माका अनुभव जोगेगा। या मानुभव हुआ कि समारसे वह अवश्य छूटेगा यह उसका नियम बन जाता है। अपने आपको मात्र ज्ञानस्वरूप निहायते रहो। जो ज्ञानमें है वह तो मेरा ज्ञान है, जो ज्ञानमें आता है वह है हमारे ज्ञानकी ज्ञेयाकार पर्याय। जो स्वपरप्रकाशक ज्ञानमात्र अपनेको निहारे, बराबर भावना करे, देहसे भी न्यारा केवल ज्ञानस्वरूप हूँ, ऐसा ज्योतिस्वरूप हूँ, यो केवल ज्ञानात्मक अपने आपको अनुभवनेमें ससारके सकट दूर होने लगते हैं।

ज्ञानको अस्वसवेदी माननेपर पदार्थज्ञप्तिकी असिद्धि — सिद्धान्त तो यह है कि जिस किसी भी जीवको जिस किसी भी पदार्थके सम्बन्धसे ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान खुदको जानता हुआ पर पदार्थको जाना करता है। किन्तु, वहाँ शङ्काकार यह सिद्धान्त रत रहा है कि पदार्थका जो ज्ञान होता है वह ज्ञान खुदको नहीं जानता किन्तु उस ज्ञानको जाननेके लिए एक दूसरा ज्ञान उत्पन्न करना होता है। खुदको जानने का नाम है प्रत्यक्ष, न जाननेका नाम है परोक्ष तो उनसे पूछा जा रहा है कि हम लोगो को जो पदार्थका ज्ञान होना है उस ज्ञानको जाननेके लिए जो दूसरा ज्ञान बनाना पड़ता है वह प्रत्यक्ष है या अप्रत्यक्ष? यदि प्रत्यक्ष है तो वह अपने आप है या नये ज्ञानसे है। यदि दूसरा ज्ञान अपने आप हो प्रत्यक्ष बन गया, ग्रहणमें आ गया, जान लिया गया तो प्रथम ही अर्थज्ञान क्यों न स्वयं प्रत्यक्ष मान लिया जाय? यदि कहो कि यह दूसरा ज्ञान भी तृतीय ज्ञानमें जाना जाता है तो तृतीय ज्ञान फिर चतुर्थ ज्ञानसे जाना जाय। यो धनवश्या दोष होगा। यदि कहो कि द्वितीय ज्ञान ग्रहणमें न आकर भी प्रथम ज्ञान को जाना करता है तो जो स्वयं अप्रत्यक्ष है ऐसे द्वितीय ज्ञानसे अथवा किसी अन्य आत्माके ज्ञानमें अन्य आत्माका ज्ञान क्यों नहीं जान लिया जाता क्योंकि वह तो बिना ग्रहण किए ही जानने लगा। यदि कहो कि अपने ही ज्ञानके स्व विषयमें जो ग्रहण है वे उसका नाम ग्राह्यपना है, यो अर्थज्ञान भी अन्य ज्ञानसे न ग्रहणमें आये और अपने विषयमें ग्राह्य बन जाय। प्रयोजन यह कि जो भी ज्ञान बनता है किसी पदार्थको जानने या ज्ञान खुदको जानता हुआ जाना करता है। एक ही रीति है ज्ञान के परिणामशील। मधेरेमें रहकर कोई ज्ञान पदार्थको नहीं जाना करता है। उस ज्ञानकी तो स्वयंको प्रतीति होती है।

अर्थहीन ज्ञानमें पदार्थज्ञान माननेपर अनुमानकी असिद्धि — यहाँ यह बात गिद की गई है कि ग्रहणमें न आये ज्ञान तो वह पदार्थको नहीं जान सकता इसपर शङ्काकार यह रह गया था कि नहीं, जिस ज्ञानमें पदार्थको जानने के ल

हमारे ज्ञानमे न आये तो भी पदार्थको जानते हैं, यदि ऐसा कह गे तो फिर हेतु, शब्द, सदृशता ये कुछ भी ग्रहणमे न आये फिर भी सब अनुमान आदिकसे जान लो । जब ज्ञान हमारे ग्रहणमे नहीं आये और पदार्थको जानते रहे हैं तो घुवा जाननेमें न आये फिर भी अग्निको जान लिया जाय, क्योंकि अब तो अज्ञान ज्ञान भी पदार्थको जानने लगे । यदि यह कहो कि दोनों बातें पाई जाती हैं कोई चीज ग्रहणमे न आकर जान नहीं सकते । जैसे साधन घुवा आदिक ग्रहणमे न आये तो अग्नि आदिकका ज्ञान नहीं किया जा सकता, पर पदार्थको जानने वाला ज्ञान ग्रहणमे न आये तब भी पदार्थको जानता है । तो समाधानमे कहते हैं कि यदि हम ऐसा कहने लगे अर्थात् ये धर्वा आदिक ग्रहणमे न आये तब भी जाना और अर्थ ज्ञान किया तब भी जाना तो इसमे क्या आपत्ति । आ गया ज्ञान ग्रहणमे आकर ही पदार्थको जानता है । उसे घूम आदिक जानकर ही अग्नि जानी जा सकती है । देखा चक्षु आदिक तो अज्ञात होकर भी पदार्थको जानते हैं वहाँ ऐसी ही विधि है पर ज्ञान अज्ञात होकर पदार्थको नहीं जान सकता । ज्ञानका ज्ञान ज्ञात हाकर ही अर्थात् जानकर ही अपने विषयको जान सकता है क्योंकि वह ज्ञान है । यदि अप्रत्यक्ष भी विधि ज्ञानसे अर्थज्ञानकी प्रत्यक्षता हो जाय तो जो नहीं जाना गया ईश्वर ज्ञान उसका भी कुछ प्रत्यक्ष करले भयवा उस के द्वारा कोई अप्रत्यक्ष हो जाय तो यह सब अव्यवस्थित हो जायगा । प्रत्येक जीव ज्ञानस्वरूप है और ज्ञानका प्रकाश इस ही तरह फैलता है कि वह ज्ञान खुदको जानता हुआ अन्य समस्त पदार्थको जाना करे ।

अस्त्रसविदित ज्ञानवादमे तृतीय ज्ञानकी अनावश्यकताका शङ्काकार द्वारा प्रस्ताव — यदि प्रथम ज्ञान तो जाने चौकी आदिको और चौकी आदिका जानने वाला ज्ञान जाना जाय दूसरे ज्ञानमे तो वह दूसरा ज्ञान जाना जाय तीसरे ज्ञानसे कि यह ज्ञान सही है तीसरा ज्ञान भी सही है यह जान जाय चतुर्थ ज्ञानको जो अनवस्था दोषका बहून बड़ा प्रसङ्ग होना है । अब हम सम्बन्धमे शङ्काकार यह कहना है कि अनवस्थाकी क्या बात इसमे ? निरर्क दो ज्ञानोकी जरूरत है । पहिले ज्ञानसे जाना पदार्थको और दूसरे ज्ञानसे जाना पदार्थके ज्ञानको कि यह ज्ञान सही है, तीसरेकी आवश्यकता ही नहीं, फिर अनवस्था दोष क्या आयगा ? जब पदार्थके जाननेकी इच्छा हुई तो पदार्थका ज्ञान हो गया और उस ज्ञानके जाननेकी इच्छा हुई कि यह जो पदार्थ का ज्ञान किया गया यह ठीक है या नहीं ? तो उसको समझनेके लिए दूसरा ज्ञान बना । अब उसके आगे कोई जरूरत है ही नहीं । काम सारा बन गया । पदार्थको जान लिया और पदार्थके जानने वाले ज्ञानको भी ठीक कर लिया । अब अन्य ज्ञानकी आवश्यकता नहीं तो अनवस्था दोष कैसे आयगा ? यह कहना ठीक नहीं क्योंकि तृतीय ज्ञान न बने तो द्वितीय ज्ञानका ग्रहण न हो तो वह प्रथम ज्ञानको कैसे जानेगा ? अनवस्था दोष मिटाया नहीं जा सकता और ज्ञानको ही मान लीजिए दीपककी तरह कि अपनेको भी प्रकाश करदे और परको भी प्रकाश करदे । तब वहाँ कोई आपत्ति

नही रहती । ज्ञान स्वपरम्यवसायी होकर ही प्रमाण बन सकता है अन्यथा प्रमाण नहीं हो सकता ।

अस्वसविदित ज्ञानवादमे तृतीय ज्ञानकी अनावश्यकताके कारणके सम्बन्धमे चार विकल्प—अच्छा यह बतलावो कि तुमने दो ज्ञान भर माने, पहिला ज्ञान । दूसरा ज्ञान । पहिले ज्ञानसे जाना पदार्थको और दूसरे ज्ञानसे जाना इस ज्ञान की सच्चाईको कि यह मेरा ज्ञान ठीक है । इसके आगे फिर दूसरे ज्ञानको जाननेके लिये तृतीय आदिक ज्ञानकी जरूरत नहीं है, अनवस्था नहीं होती । तो यह बतलावो कि तृतीय ज्ञानकी जरूरत नहीं रही या उत्पन्न नहीं हुआ तो क्यों नहीं हुआ । क्या पहिले ज्ञानसे जाना पदार्थको फिर दूसरे ज्ञानसे जाना इस ज्ञानको । बहुत शक्ति लगानी पडी सो इतनेसे ही थक गया । अब तृतीय ज्ञान लगानेकी जरूरत नहीं रही । पदार्थको जाननेके लिये एक ज्ञान और बना लो, बस इसके आगे अन्य ज्ञान मत पैदा करो । फिर किसी दूसरे तत्त्वको जानने चलें वहाँ भी ज्ञान बना लो । दो ज्ञानोका हुकम है ऐसी ईश्वरने कोई रोक लगायी है क्या अथवा पदार्थको जान लिया और पदार्थको जानने वाले ज्ञानको भी दूसरे ज्ञानसे जान लिया अब इतनेमे किसी अन्य विषयपर ज्ञान पहुच गया तो अन्य विषयोमे ज्ञान ले जानेसे अब तृतीय ज्ञानकी जरूरत नहीं रही । क्या इस तरह विषयान्तरके संचारसे अनवस्था मिट जायगी अथवा भाग्य ही ऐसा है जिनके कारण दो ज्ञान तो पैदा होने लगते हैं फिर और ज्ञान नहीं बनता । किस तरहसे अनवस्था दूष मिटावोगे ? इसमे ये चार विकल्प रखे । बात सीधी और स्पष्ट है । थोडा ध्यान देनेमे सुगम हो जायगी । बात वहाँ यह रखी है कि पहिले तो हमने जाना कि यह चौकी है फिर एक ज्ञानसे जाना कि हमने चौकीका ज्ञान किया तो कि वह ज्ञान सही है ? यो दो ज्ञान प्रत्येक जीवके होने ही पडते हैं तब पदार्थका निर्णय होता है, यह शङ्काकारका कथन है और सभी जन यह कह रहे है कि जिस ही पहिले ज्ञानसे हमने चौकीको जान लिया वही पहिला ज्ञान चौकीको भी जान लेगा और खुदको भी जान लेगा । उसके लिये अन्य ज्ञानकी जरूरत नहीं होती । यदि अन्य ज्ञानकी जरूरत रहे तो फिर उसे जाननेके लिए भी अन्य ज्ञानकी जरूरत रही, तो यो अनवस्था होगा । उस अनवस्था दोषको दूर करनेके लिए शङ्काकारके ४ विकल्प हैं ।

जिज्ञासाक्षयसे व ईश्वर द्वारा निवारणसे भी अस्वसविदित ज्ञानमे तीसरे ज्ञानकी अनावश्यकताकी अमिद्धि अब अस्वसविदित ज्ञानकी अनवस्था दूर करनेके लिये दिये हुए विकल्पोका निराकरण सुनो । जिज्ञासाका क्षय होनेसे अनावश्यक होनेसे तृतीय आदिक ज्ञान नहीं बनते है यह कहना यो युक्त नहीं है कि यदि तृतीय आदिक ज्ञान न बने तो पहिला ज्ञान तो सिद्ध नहीं हो सका, तो वह अपने विषयोको कैसे जाने ? तब पदार्थका ज्ञान ही नहीं हो सकता और फिर आत्मा तो

नित्य है। नित्य पदार्थमे शक्ति कर्म मिट जायगी। शक्तिम सदैव रहता है तो पदा करते रहो ज्ञान। एक पदार्थको जाननेके लिये मागी जिन्दगी भर नये नये ज्ञान देना करते रहो। फिर तो यही व्यापार बन गया। यदि यह कहो कि ईश्वर रोक लगा देना है कि हे जगतके प्राणियो! तुम लोगोको दो ज्ञानोका हुक्म है पहिले जानमे पदार्थको जान लो, दूसरे जानसे उस ज्ञानको ठीक करला? अरे वह ईश्वर तो कृत-कृत्य है। वीतगग है, उसको किन्हीकी व्यवस्थाकी किन्हीके ज्ञानोके निवारणकी क्या जरूरत पडी है? यदि कहा कि ईश्वरको पगोपकारसे प्रयोजन है ता यह भी असंगत बात है। रोक लगा दिमा कि मत करो तीसरा ज्ञान, मगर द्वितीय ज्ञानके न जाने जानेसे प्रथम ज्ञान अज्ञात रहा, उससे फिर जीवोका उपकार तो नही हो सकता, इस कारण ईश्वर द्वारा निवारणमे अनवस्था नही मिटती।

विषयान्तर सञ्चार और भाग्यसे भी अस्वसविदित ज्ञानमे तृतीय ज्ञानकी अनावश्यकताकी असिद्धि यदि रहे कि किसी विषयमे ज्ञान लग गया अब वह परम्परा मिट गई, उसके लिये अन्य ज्ञानकी जरूरत नहीं रही तो सुनो— विषयान्तर सञ्चारका अर्थ यह है कि जिसका ज्ञान हम कर रहे थे उसको छोड़कर दूसरे ज्ञानमे लग जाये ता यह बतावो कि द्वितीय ज्ञानके हु नेपर तृतीय ज्ञानका सन्निधान होना चाहिए ना। वह बना नहा, तो मले ही विषयान्तरमे ज्ञान चला जाय पर पहिला ज्ञान तो ठीक नही हो पाया। अनवस्था नही मिटती। यह म नभा पडगा कि पदार्थको जानने वाला ज्ञान दुटको जानता हुआ पदार्थको जानता है। यदि कहो कि प्राणीका भाग्य ही ऐसा है जिससे दो ज्ञान हो पाते, फिर अन्य ज्ञान नही बन पाते। अरे भाई इमसे भी अच्छा तो यह है कि तुम प्रत्येक ज्ञानको स्वसम्वेदी मान लो। ज्ञानका स्वभाव ही ऐसा है कि वह खुदको जानते हुए पदार्थोको जनाया करता है। मिथ्या अन्य कल्पनाएँ करनेसे क्या लाभ है? यो अप्रत्यक्ष ज्ञानसे पदार्थकी सिद्धि न बन सकेगी। यदि ज्ञानको स्वसम्वेदी नही मानते, ज्ञान अपने आप ही अपने आपके स्वरूपका ग्रहण कर लिया करता है यो यदि ज्ञानको स्वपर प्रकाशक न मानोगे तो वह पदार्थोका भी प्रकाश नहीं कर सकता। प्रत्यक्षसे तो तुमने सिद्धि मानी नही अप्रत्यक्षसे भी न होंगी, क्योंकि इसमे कोई हेतु नही है। इस कारण इन सब दोषोको दूर करनेकी इच्छासे तुमको यह मानना चाहिए कि दीपक की तरह ज्ञानमे स्वपरप्रकाशन करनेकी दो शक्तिया पायी जाती हैं अन्यथा वस्तुकी कोई व्यवस्था न बन सकेगी।

आत्माका ज्ञानस्वरूप माने बिना आत्मा, मन और भाग्यकी भी असिद्धि—पदार्थ अपने स्वभावरूप होता है। आत्माका स्वभाव है ज्ञान। आत्मा ज्ञानरूप होता है और ज्ञानमे स्वपरप्रकाशनकी कला पडी है। अब जो लोग आत्माका स्वभाव ज्ञान नही मानते किन्तु ज्ञानको एक उपाधिकी चीज मानते, वे प्रकृतिसे

उत्पन्न हुआ ऐसा मानते । ज्ञान आत्मामे न्यारा है । ज्ञानका जब आत्मामे सम्बन्ध होता है तब आत्मा जाननहार बनता है । इसी प्रकार जो ज्ञानको और आत्मामे जुदा जुदा माना करते है उनका न मन सिद्ध है न आत्मा सिद्ध है, न भाग्य सिद्ध है न व्यवस्था ।

प्रतीतिसिद्ध ज्ञानतत्त्वको विपरीत स्वरूपमे रखनेके प्रयामकी निष्फलता - मूलभूत घटनामे एक भूठ वात रखदी, उसकी सिद्धि करनेके लिये सब भूठ वाते गंभीरी पडती है । वह भूठ फिर कसौटीपर खगी नही उतरती है । प्रथम भूठ यह मान लिया गया कि ज्ञान जुदी चीज है आत्मा जुदी चीज है और वह ज्ञान आत्मामे जब मिलता है तब आत्मा जानने वाला बनता है । पहिली भूठ तो यह कही गई, दूसरी भूठ यह उडायी गयी कि वह ज्ञान जो पदार्थको जानता है वह स्वयं अपने आपके ज्ञानस्वरूपको नही जान सकता । मैं यह ज्ञान सही हूँ ऐसा मन्त्रके लिये नया ज्ञान बनाना पडता है । दूसरी भूठ यह रखी गई, अब इस भूठका समर्थन किस प्रकार किया जा सकता ? जिनकी भी युक्तिया दी जायेगी वे सब सारहीन निकलेगी । यो कुछसे कुछ कल्पनायें करके तो व्यवहार न बन सकेगा । भीषा सीधा काम चल रहा और अनुचित वात बनाकर व्यवस्था मिटाई जा रही है । कोई किसी वातकी कल्पनायें गढ ले और कुछसे कुछ कहे तो यह तो उसके मनकी वात है । जो ठीक सही व्यवस्था चल रही है उसके खिलाफ व्यर्थमे कयो कल्पनायें उठाई जाये ? सब लोग जानते हैं , अनुभव करते है कि हम ज्ञानसे जानते है । बस एक ही ज्ञानसे काम बन जाता है । ज्ञानमे सशय आदिक कमी हो तो उसे दूर करनेके लिये अन्य ज्ञान बनाने पडते हैं, किन्तु प्राय जो जानते हैं ठीक जानते है तो उस हीके ज्ञानसे पदार्थ भी ज्ञान लिया जाता और वह ज्ञान भी जान लिया जाता कि यह ठीक ज्ञान है । ज्ञानका स्वभाव है खुदको प्रकाशित करे और परको भी प्रकाशित करे । केवल परप्रकाशक ज्ञान हो यह वात नही है । केवल परप्रकाशक प्रदीप कही देखा गया ? जो खुद प्रकाशमान न हो वह दूसरेको क्या प्रकाशित करेगा ? तो भीषा सही जो रूप है ज्ञानका वही मान लेना चाहिये ।

प्रमाणस्वरूपका प्रतिपादन—इम ग्रन्थमे सर्वप्रथम सूत्रमे प्रमाणका स्वरूप कहा गया है । जो स्व और परका निश्चय करने वाला ज्ञान हो वह ज्ञान प्रमाण है । उस प्रमाणके स्वरूपको ठीक करनेके लिये अब तक प्रतिपादन चल रहा है । प्रत्येक विशेषणका समर्थन किया गया है । प्रमाण जान ही कयो होता, अज्ञान प्रमाण कयो नही होता ? यो नही होता कि ज्ञान ही हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करनेमे समर्थ है । अच्छे काममे लगा दे बुरे कामसे हटा दे ऐसी कला है ज्ञानमे । और, यह ज्ञान इष्ट और अनिष्ट पदार्थका ज्ञान कर लेता है । अतएव पदार्थका व्यवसाय करने वाला और वह ज्ञान स्वका भी निर्णय रखता है । तो उन सब विशेषणोमे इस समय

स्वमन्वेद्यका विश्लेषण किया जा रहा है। ज्ञान स्वका निश्चय रखता है, इसके विरोध में एक सिद्धान्त ज्ञानको सर्वथा परोक्ष मानता है और एक सिद्धान्त यह मानता है कि वह ज्ञान हमारे ज्ञानके द्वारा जगना जाता है। लेकिन दोनों ही बातें सही नहीं हैं। सही यह तत्त्व है कि ज्ञान स्वको समझता हुआ पर पदार्थोंको जाना करता है। अपने आह्वक भी अनुभव करके देख लो - यदि ऐसा न होता तो पदार्थको जाननेके ही साथ मन्तोष क्यो हो जाता कि मैंने ठीक जाना। पदार्थोंको जाननेके सम्बन्धमें ऐसा अपने आपमें सन्तोष रहता है कि मैं ठीक रास्तेपर हूँ मैंने सही सही सब जाना है। यह अन्दरमें अनुग्रह रहता है। यह भी यहाँ सिद्ध करता है कि पदार्थका ज्ञान करते समय ही हम उस ज्ञानसे उस ही ज्ञानको जान जाया करते हैं कि यह ज्ञान सही है। इस तरह ज्ञान अपना स्वरूप समझता है और यह भी निर्ग्राह रखता है कि ज्ञान स्वको भी जानता है और पर पदार्थोंको भी जानता है।

प्रकाशके स्वरूपके विकल्प उठाकर ज्ञानस्वरूपकी असिद्धिका प्रयास-ज्ञानका स्वरूप इस प्रसङ्गमें दृष्टान्तपूर्वक यो रखा गया था कि ज्ञान स्वपरप्रकाशक है, जैसे प्रदीप स्वपरप्रकाशक है। इसके विरोधमें शङ्काकार यह शङ्का रख रहा है कि वह स्वपरप्रकाशकपना क्या बोधरूप है या भासुररूप अर्थात् चमकरूप। यदि स्वपरप्रकाशकका अर्थ बोधरूप अर्थ करते हो तो यह बात दृष्टान्तमें नहीं पायी जाती अर्थात् प्रदीप बोधरूप स्वपरप्रकाशक नहीं है। जब दृष्टान्तमें साध्य नहीं रहा तब दृष्टान्त सही नहीं। और, यदि स्वपरप्रकाशकका भासुर रूप करने हो प्रकाशरूप, यहाँ भी चमक दमक होना यह कथं करते हो तो यह भासुररूपता ज्ञानमें सम्भव नहीं है तब साध्य कैसे बनेगा ? शङ्काकार यह बात रखी कि स्वपरप्रकाशक का अर्थ तुम क्या करते हो स्व और परका प्रकाश करने वाला ? तो क्या स्व और परका प्रकाश ज्ञानरूपसे अर्थ लेते हो या जैसे प्रदीप उजेला करता है इस उजेला करने रूप अर्थ लगाते हो ? यदि ज्ञानरूप अर्थ लेते हो तो यह अर्थ दीपकमें घटित नहीं होता। दीपकमें ज्ञान कहाँ ? यदि उजेला ही अर्थ करने हो स्वपरप्रकाशकका तो उजेला ज्ञानमें नहीं पाया जाता। तब न समझना ठीक बैठ और न सिद्धान्त !

प्रकाशका सर्वसाधारण अर्थ—अब उक्त शङ्काका उत्तर देते हैं कि प्रकाश का अर्थ है स्व और परको प्रकाशित कर दे, इतना ही अर्थ प्रकाशका है। अब यह प्रकटपना कही ज्ञानरूपसे है कही उजेला रूपसे है, पर मूल अर्थ तो स्वपरका प्रकट कर देना है। वह प्रकटन दोनों जगह पाया जाता है। भले ही ज्ञानमें बोधरूपसे है और प्रदीपमें उजेलाके रूपमें अतएव इसमें कोई विरोध नहीं आता। ज्ञान अपने द्वारा ही जाना जाना है। ज्ञानको जाननेके लिए नये ज्ञानके करनेकी जरूरत नहीं होती। इस प्रकारका आज यह अन्तिम प्रसङ्ग है।

स्वसविदिता ज्ञानकी स्वप्रकाशक शक्तियोंको ज्ञानसे भिन्न और अभिन्न

विकल्पितकर शकाकार द्वारा ज्ञानकी स्वसवेदिताके निराकरणका प्रयास—
 अब शकाकार एक शका रख रहा है कि यह बतावो कि ज्ञान स्व और परका प्रकाशक
 है तो क्या जिस स्वभावसे ज्ञान स्वका प्रकाश करता है और जिस स्वभावसे पदार्थका
 प्रकाश करता है ये जो ज्ञानमे दो स्वभाव हैं वे दोनो स्वभाव ज्ञानसे भिन्न हैं या अभिन्न ?
 ज्ञान जिम शक्तिसे स्वको जाने और जिस शक्तिमे परको जाने ये दोनो शक्तिया क्या
 ज्ञानसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि कहो कि अभिन्न है तो अभिन्न होनेपर या तो स्वभाव
 ही रहेगा या ज्ञान ही रहेगा क्योंकि एक होनेसे, एक का दूसरेमे प्रवेश है । जिस किसी
 भी वस्तुका स्वरूप उस वस्तुसे अभिन्न है तो वस्तु और स्वरूप क्या जुदी चीज नहीं
 है ? किन्तु वस्तुमे स्वरूपमात्र है, क्योंकि अभिन्नमे एक दूसरेमे प्रविष्ट है । अलगसे किसी
 का सत्ता नहीं है । तो वे दोनो स्वभाव ज्ञानके अतिरिक्त जिस स्वभावसे स्वको जाने
 और जिस स्वभावसे परको जाने वे दोनो स्वभाव ज्ञानसे अगर अभिन्न है तो या तो ज्ञान
 ही ज्ञान मानो या वे दोनो स्वभाव ही मानो । फिर ज्ञानमे स्वपर प्रकाशक शक्ति है
 यह तो सिद्ध नहीं हो सका । यदि यह कहो कि ज्ञान जिम शक्तिमे खुदको जानता है
 और जिस शक्तिसे पर अर्थको जानता है वे दोनो शक्तिया ज्ञानसे भिन्न है तो प्रथम तो
 भिन्न होने पर यह इमर्क शक्ति है यह ही कैसे बनेगा, और खैर मान लो तो यह बतावो
 कि वे दोनो शक्तिया स्वसम्बन्धित हैं या अपने आधारभूत ज्ञानसे त्रिदित है ? ये दो
 प्रश्न शङ्काकारने किये हैं । यदि कहो कि वह शक्ति खुद अपने आपको जान लेती है
 तो वहाँ अब तीन स्वसम्बन्धी ज्ञान हो गए । एक वह ज्ञान जो पदार्थको और अपने
 आपको जानता है और वे दोनो शक्तिया उस ज्ञानकी प्रकाशक हैं । जब तीनों ने
 अपने आपको स्वतः जान लिया फिर वहाँ कुछ भी यह प्रश्न करे कि दोनोमे भी दो दो
 शक्तिया होगी, जिस शक्तिसे परको जाना तो उसमे भी प्रश्न बढ़ा लीजिए । यो कही
 ठहर न सका, सर्वथा दोष आयगा । यदि कही कि वे शक्तिया आश्रयभूत ज्ञानको जान
 जाती हैं तो उन शक्तियोंके विषयमे भी फिर दो शक्तियोंकी कल्पना होगी । यो यहाँ
 कुछ भी व्यवस्था नहीं बन सकती । ऐसा शङ्काकार कह रहा है ।

अनेकान्तवादमे भिन्नता और अभिन्नताके दोषका अनवकाश—अब
 उक्त शकाका उत्तर देते हैं कि ये सब शकाएँ तो तुम्हारे एकान्तमे सम्भव हैं, यहाँ
 अनेकान्तमे ये शकायें स्थान नहीं पाती हैं । ज्ञानकी वे शक्तिया जिम शक्तिमे ज्ञानने
 स्वपरको जाना यह शक्ति ज्ञानने कथञ्चित् भिन्न और अभिन्न है अभिन्न तो प्रकट है
 वह शक्ति ज्ञानसे जुदी कुछ नहीं है, ज्ञानरूप ही है और चूँकि नाम दूसरा है प्रयाजन
 दूसरा है, स्वभाव स्वभाववानका व्यवहार है इस दृष्टिसे शक्तिया ज्ञानसे भिन्न हैं । और
 फिर यो अनर्गल प्रश्न करके कुछ भी तत्त्व नहीं बनाया जा सकता । जैसे तुम हाथसे
 कुछ काम करते हो तो वह हाथ तुमसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो उसने
 काम नहीं कर सकते और यदि अभिन्न है तो हाथ रहेगा या तुम । यो भिन्न अभिन्न का
 प्रश्न बनाकर जिस चाहेका विगाड कर लेनेसे व्यवस्था नहीं बन सकती । बतावो

तुम्हा ही जिह्वा तुममे भिन्न है या अभिन्न ? अगर भिन्न है तो तुम खा ही कैसे मरने । जीभ जुदा है तुम जुदा हो और यदि अभिन्न है तो जीभ रहे या तुम, फिर तुप खावोगे क्या ? भिन्न अभिन्नका ध्यान करके तुम जिस चाहे कामको बिगाड दो पर यही बिगाड उनका ही हो सकता है जो एकान्तवादी है, अनेकान्तमे तो सबके उत्तर मिलते हैं यह जिह्वा तुममे भिन्न भी है और अभिन्न भी है । भिन्न तो यो है कि हम तो हैं अङ्गी ममस्त शरीर वाले और जिह्वा है एक अङ्ग । और, अभिन्न यो है कि हमारे शरीरम अतिरिक्त कही जिह्वा नहीं पडा है ।

ज्ञानकी स्वप्रकाशकताकी सिद्धि पैदा । अनेकान्तमे तो सब समाधान मिल जायगा । भिन्नता व अभिन्नताका दोष तो एकात्ममे ही सम्भव है । स्वपरप्रकाश करनेका स्वभाव और स्वपरप्रकाश करने वाला ज्ञान इन दोनोंम अभेद है क्योंकि स्वपरप्रकाशमय ही ज्ञान है और भेद भी है, क्योंकि यह तो स्वभाव बताया और वह है ज्ञानस्वभाववान । तो सजा, लक्षण, प्रयोजन आदिसे भेद बनना है और स्वरूप पू कि वही है इससे अभेद बनता है । अभेद यो है कि अपनेका और परको जाननेका जो स्वभाव है वह तो ज्ञानका सामर्थ्य है और सामर्थ्य परीक्ष आ करता है । शक्तिका किसे पता प्रत्यक्षरूपमे ? जैसे मान लीजिये किसी पुरुषमे दो हाने पावरकी शक्ति है तो उसका प्रत्यक्षमे किसे पता ? वह शक्ति, वह सामर्थ्य तो परीक्ष है और उम शक्ति का जो विकाम होता है वह प्रत्यक्ष होता है । ममस्त भावकी सामर्थ्य क्रियाके द्वारा अनुमानमे आती है । तो इस मोटरमे २५ घोडोकी शक्ति है । अरे, दिखावो तो नहीं कि कहीं वह शक्ति है ? तो वह शक्ति प्रत्यक्ष नहीं है, उमे तो क्रियारूपमे दिखाकर बताया जा सकता है । और, फिर यह तो ज्ञानका स्वरूप बताया है कि ज्ञान स्वपरप्रकाशक है, किन्तु जो मोही जीव है, छद्ममय ज्ञानी जीव हैं उनके अन्तरङ्ग और वहि रङ्ग अर्थ एकान्तसे प्रत्यक्ष नहीं है पर स्वरूपमे वे भी प्रत्यक्ष हैं । अतएव प्रमाणको, ज्ञानको स्वपरप्रकाशक ही मानना चाहिए । ज्ञान परका ही प्रकाश करता है स्वयका नहीं, यह बात युक्त नहीं बैठनी । इस तरह प्रमाणके स्वरूपमे प्रतिलोप क्रिया से अर्थात् प्रमाणके स्वरूपका जो वाक्य बनाया उसमे जो अन्तिम शब्द है पहिले उसका विवेचन, फिर उसके पीछेका जो शब्द है उसका विवेचन, इस तरह सबका विवेचन किया और अन्तमे आदि अक्षर जो रव है उसका विवेचन चला कि ज्ञान स्वका प्रकाशक है, इसी अर्थका समर्थन करते हुए आचार्यदेव दो सूत्रोने करते हैं —

को वा तत्प्रतिभासिनमर्थमध्यक्षमिच्छस्तदेव तथा नेच्छेत् ॥ ११ ॥

प्रदीपवत् ॥ १२ ॥

ज्ञानस्वरूपके स्वमवेदनका दृष्टान्तपूर्वक समर्थन— कौन ऐसा पुरुष है— लौकिक हो, परीक्षक हो, ऐकान्तिक हो, दार्शनिक हो, कौन ऐसा पुरुष है जो ज्ञानके

द्वारा प्रतिभासमे आने वाले पदार्थोंको तो प्रत्यक्ष स्पष्ट माने और उस ज्ञान को प्रत्यक्ष न मानें जिस ज्ञानके द्वारा पदार्थ प्रत्यक्षमे आये, अर्थात् ऐसा कोई बुद्धिमान पुरुष न होगा। जैसे प्रदीप को कोई यो मान लेगा कि भाई प्रदीपके द्वारा ये पदार्थ तो प्रकाशमे आ गये पर दीपक प्रकाशमे नहीं आया खुद प्रकाशमे न आये हुए अर्थात् खुद प्रकाशरूप जो नहीं है ऐसा किसी पदार्थके द्वारा क्या पर पदार्थ प्रकाशमे आ सकते हैं ? नहीं आ सकते। तो ऐसा कोई पुरुष नहीं है जो यह मान सके कि जिसके द्वारा प्रतिभास हो रहा पदार्थका, सो पदार्थ तो प्रकट है, स्पष्ट है, समझमे है और जिसके द्वारा समझ बनी है वह प्रत्यन्त परोक्ष है, उमका ज्ञान होता ही नहीं। यह बात कोई नहीं मान सकता प्रयेक विवेकी जीव जैसे प्रदीप को स्वपर प्रकाशक मानते हैं इसी प्रकार अपने आपका जाननहार पोकर हों पर पदार्थोंको जानता है।

ज्ञानमय निजतत्त्वके ज्ञानकी स्वतः सिद्धता—देखिये, अपनी बात अपनेमे अपनेपर गुजरती है। और, वह अपनेको भली तरह विदित होती है। जैसे सूखका भान तो न हो और हम सुखी हो जाये ऐसा कही हो सकता है, अथवा दुःखका अनुभव तो न हो और दुःखी कहलायें तो यह कैसे हो सकता है। ज्ञानका जानन अनुभवन हमपर हो नहीं और जान जाये कि हमे पर पदार्थोंका ज्ञान उत्पन्न हुआ है ऐसा कोई नहीं मान सकता। तो वृत्तिको जो स्वप्रकाशी है वही परप्रकाशक होता है इस कारण इस अर्थमे, इस प्रसङ्गमे प्रदीपको दृष्टान्तरूपमे रखा है। इस प्रदीपकी बातको लौकिक जन भी मान लेगे और परीक्षक भी। किसी भी घटनाको सिद्ध करनेके लिये दृष्टान्त वह दिया जाता है जिसको समझाना है वह भी विवादरहित मान ले और जो समझा रहा है वह तो मानता ही है। हा जिस बातको सिद्ध करनेके लिये दृष्टान्त तिया जाता उसको प्रतिवादी नहीं मान रहा है पर जो दृष्टान्त देकर मनाया जाय, दृष्टान्त दोनोंको सममत होना चाहिए। प्रदीपमे अथवा समस्त पदार्थोंमे यह खातियत है कि अपने आपका प्रकाश करते हुए ही परका प्रकाशक होता है। जैसे प्रदीपके निकट प्रकाशता हुआ बिना प्रदीपके द्वारा प्रतिभासित बाहरी पदार्थ न बन सकेगे इसी प्रकार प्रमाणभूत ज्ञानकी प्रत्यक्षता आये बिना ज्ञानके द्वारा प्रतिभासित पदार्थकी प्रत्यक्षता, स्पष्टता नहीं बन सकती।

ज्ञानमे ही प्रमाणत्वकी सिद्धि—इस परिच्छेदमे अब तक यह सिद्ध किया गया है कि प्रमाण क्या होता है, कैसा होता है ? उसका लक्षण बताया है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है। वाक्य कितना छोटा है। स्व अपूर्व अर्थका प्रकाश करे—वह ज्ञान प्रमाण है ये ५ शब्द हैं प्रमाणके स्वरूपमे। उन ५ विशेषणोंको सिद्ध करनेके लिये अब तक इसका कथन हुआ है। प्रतिलोम पद्धतिसे विचार करो, ये ५ शब्द मान लीजिए, जिसका स्वरूप कहा जा रहा है उसको भी मान लीजिए प्रमाण ज्ञान ही होता है अज्ञान नहीं। आप सोचते होंगे कि

क्या कोई लोग अज्ञानको भी प्रमाण कहते हैं जिससे यह जोर दिया जा रहा है कि प्रमाण ज्ञान ही होता अज्ञान नहीं होता, हाँ मानते हैं बहुतसे लोग । व्यवहारीजन भी इतना तो मानते हैं । कोई जज पूछता है कि यह मकान तुम्हारा है इसका प्रमाण क्या है ? तो भट्ट रजिस्ट्री किया हुआ कागज आगे रख देते हैं और कहते हैं कि यह प्रमाण है अथवा द्वारसे जाकर कोई गवाह बुला लाते हैं और कहते हैं कि यह गवाह प्रमाण है । अरे ये कागज और गवाह दोनों अप्रमाण हैं । हाँ कागज और गवाहको देखकर जजमें जो ज्ञान बना वह प्रमाण है । गवाहके द्वारा कहे हुए वे वचन भी प्रमाण नहीं है, वे वचन भी अज्ञान हैं । प्रमाणके लिये अनेक अजीब सामने रख देते हैं और कहते हैं कि यह प्रमाण है । अरे वह प्रमाण नहीं है ।

स्वपरव्यवसायी ज्ञानमे प्रमाणत्वकी सिद्धि — प्रमाण तो ज्ञान ही होता है । और, वह ज्ञान निश्चयात्मक होता है । सशय, विपर्यय, अनव्यवसाय ये प्रमाण नहीं हैं और वह प्रमाण पदार्थका निश्चयात्मक होता है । अरे, तो क्या कोई लोग ऐसा भी मानते हैं कि जो पदार्थका निश्चय वाला ज्ञान न मानें ? हाँ, हैं कुछ सिद्धान्त, वे मानते हैं कि पदार्थका तो निश्चय होता ही नहीं, विश्वमे पदार्थ है ही नहीं । जो कुछ है वह ज्ञान ही ज्ञान है । ज्ञान ज्ञानका ही निश्चय करता है । इन समस्याको सुलभाने के लिए पदार्थका निश्चय बनाया है और वह पदार्थ अपूर्व होता है । एक चौकीको हम ५० बार रटते हैं—चौकी, चौकी तो यह ज्ञान प्रमाण नहीं बताया । तुमने जो ज्ञान लिया पहिले वह प्रमाण है । अब उसका ही प्रमाण करते रहना तो तुम्हारी उद्बुद्धता है । धारावाही ज्ञान प्रमाण नहीं है । और, फिर वह ज्ञान स्वका निश्चय करे सो प्रमाण है । अनेक लोग ज्ञान ज्ञानका निश्चय नहीं रखता ऐसा मानते हैं । किन्तु जो ज्ञान खुदका भान रखता है उसी ज्ञानके द्वारा परपदार्थका भान हुआ करता है । इस प्रकार यहाँ तक प्रमाणके स्वरूपका वर्णन किया गया है जिस प्रमाणके द्वारा प्रतिवादीके अपसिद्धान्तकी खोटी मान्यताओंका निराकरण किया जायगा । यहाँ तक प्रमाणके स्वरूपका वर्णन हुआ, अब आगे प्रमाणकी प्रामाण्यता कैसी होती है ? इसका वर्णन किया जायगा ।



परीक्षामुखसूत्रप्रबचन

[सप्तम भाग]

[प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ क्षु० मनोहर जी वर्णा
"सहजानन्द" महाराज]



प्रामाण्यकी उत्पत्तिविधिकी जिज्ञासा— प्रमाणके स्वरूपका निर्णय तो किया जा चुका है, जो स्वयका और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये ऐसा ज्ञान प्रमाण होता है, अब उस प्रमाणकी प्रमाणताके सम्बन्धमे निर्णय किया जा रहा है कि प्रमाण की प्रमाणता स्वय अपने आप हो जाती है या परसे हुआ करती है अर्थात् यह ज्ञान विल्कुल ठीक है जिसे जाना है, जो पदार्थ है उस पदार्थके अनुरूप ही यह ज्ञान है इस प्रकार ज्ञानकी प्रमाणता करना, यह स्वत होता है अर्थात् वही ज्ञान निर्णय बना लेता है या अन्य ज्ञानसे प्रमाणता होती है, इस सम्बन्धमे आचार्यदेव सिद्धान्त रख रहे हैं—

तत्प्रामाण्य स्वत परतश्च ॥ १३ ॥

प्रामाण्यकी उत्पत्तिविधिका निर्णय— जो पहिले प्रमाणका लक्षण कहा गया, स्वपर व्यवसायी ज्ञानप्रमाण है उस ज्ञानरूप प्रमाणकी प्रमाणता स्वत भी होती है और परसे भी होती है, इस प्रसंगमे दो बातें समझना है एक तो प्रमाणमे प्रमाणताकी उत्पत्ति होना और एक प्रमाणमे सही जानकारी होना और ऐसी जानकारी बनना जिस जानकारीके कारण यदि पदार्थमे लगता है तो लग सके और हटना है तो हट सके । इनमेसे प्रमाण की उत्पत्ति तो परत होती है, पर प्रमाणमे ऐसी जानकारी जो प्रवृत्ति और निवृत्तिका कारण बने वह कही स्वत होती है और कही परसे होती है ।

अभ्यास दशामे प्रामाण्यकी उत्पत्तिविधि— देखो भैया ! जिस गर्ल मे से रोज गुजरते हैं दूसरे गाँवको जानेके लिए उस रास्तेमे लगी प्यास तो चलते चलते जो पानीका ठिकाना है, जहा कुवा है, नदी है तालाब है अथवा हैण्डपाइप है उसके निकट पहुँचकर भट जान लेते हैं कि यह है जलाशय । यह है पानी । ऐसा जो ज्ञान बना उस ज्ञानमे किसी पर युक्तिकी प्रमाणकी जरूरत नहीं पडी । क्योंकि रोज वहाँसे निकलते थे, अभ्यास था, जानकारी पक्की हो गयी कि यह है पानी अथवा न भी रोज निकलते थे किसी अनजान रास्तेसे जा रहे हो और सडकके निकट ही पानी भरा दीखा तालाब दीखा तो भट जान गए कि यह पानी है । तो यह जो पानीका

ज्ञान हुआ यह स्वत हुआ और जानकर भट उम और चल दिया, प्रवृत्ति भी हो गयी, तो वह प्रमाणता स्वत हुई है। अथवा रास्ता चलते एक विच्छू नजर आया, विच्छू नजर आते ही जान गए कि यह विच्छू है, तो इस प्रकारके ज्ञानमे जो प्रमाणता आयी, पक्कायत आयी ही है, मेरा ज्ञान ठीक है, इस प्रकार ज्ञानमे जो पक्कायत हुई है वह स्वत हुई है ये अभ्यास-दशाकी नजीरें हैं। अभ्यास-दशामे प्रमाणकी यह प्रमाणता स्वत हुआ करती है।

अभ्यास दशामे प्रामाण्यकी उत्पत्तिविधि अब अभ्यास दशाकी वान देखो—किसी मार्गसे चले जा रहे हैं, प्यास लगी है, पानीकी खोज कर रहे हैं, किम जगह पानी है? कहीं थोड़ी सी एक ओरसे मेढकोको आवाज आयी तो हम सोचते हैं अनुमान लगाते हैं कि पानी इस ओर होगा क्योंकि मेढकोकी आवाज आ रही है। जरा उस ओर दृष्टि दिया थोडा चले कि रातेमे दो एक जगह टूटी फूटी खपरिया पडी थीं। उनसे कुछ निर्णय हुआ कि यहा पानी होना चाहिए। फिर थोडा चले। क कुछ लोग पानी भ्रकर आते हुए दिखे अब यह निर्णय हो गया कि यहा पानी जरूर होना चाहिए। बादमे पानी भी दिख गया। तो यह पानीमे ज्ञान हुआ और उसमे प्रमाणता आयी कि हाँ यह पानी है। यह प्रमाणता कितनी देर बाद आयी? और, अन्य अन्य साधनोको निरखकर आयी क्योंकि यह अभ्यास दशा थी, परिचय न था, अपरिचित जगह थी अपरिचित अवस्थामे प्रमाणकी प्रमाणता परमे उत्पन्न होती है।

प्रामाण्यकी उत्पत्ति और ज्ञानिका विश्लेषण—प्रामाण्यके सम्बन्धमे यह सिद्धान्त बना कि ज्ञानसे जो कुछ जाना उमकी प्रमाणता पक्कायत, हाँ यही ठीक है, मेरा ज्ञान सही है, इस प्रकारकी प्रमाणता होना अभ्यास दशामे तो खुद-बखुद है और अभ्यास दशामे, अपरिचयकी जगहमे परसे हुआ करती है। लेकिन, भीतर जो किमी ज्ञानको, यह प्रमाण है, क्या ऐसी उसकी प्रमाणता ठीक करनेके लिए जो वृत्ति जगती है वह एक भिन्न ज्ञान है याने अन्य ज्ञानसे प्रमाणता बनी अथवा चक्षु आदिक इन्द्रिय निर्दोष हैं उन परसे उत्पन्न हुई है। इस प्रसङ्गमे यह बताया जा रहा कि ज्ञान जानता है, पर ज्ञान ठीक जान रहा है उसकी प्रमाणता जिस निमित्तसे ज्ञान होता है उस पर से उत्पन्न होती है, मगर ज्ञानकी क्रियामे जाननकार्यमे और जाननका फल है अनिष्टसे हट जाना, इष्ट पदार्थमे लग जाना, इस प्रकारकी प्रवृत्ति और इन्द्रियके अर्थ होने वाला ज्ञान ये परिचयकी स्थितिमे स्वत होते हैं और अपरिचयकी स्थितिमे परत होते हैं।

सर्वथा स्वत प्रामाण्य मानने वालोके प्रति विकल्प—कुछ लोग सभी प्रमाणोका प्रामाण्य स्वत मानते हैं याने प्रमाणमे प्रमाणता स्वय अपने आप बन जाती है। उनसे यह पूछना चाहिए कि प्रमाणकी प्रमाणता स्वत होती है। इसका तात्पर्य है क्या? क्या प्रामाण्यकी उत्पत्ति स्वत होती है अथवा प्रमाणकी ज्ञानमे प्रमाणता स्वत होती है अथवा प्रमाणका जो स्व कार्य है प्रवृत्ति रूप क्या उसमे

प्रमाणता स्वत होती है ? ये तीन विकल्प किए गए । देखिये यह विषय किसी जमानेमें बहुत चर्चाका था व एक दार्शनिक युग था । जिस समय दर्शनके सिद्धान्त के मत-मतांतरकी चर्चा आपसमें बहुत की जाती थी । उस जमानेके एक कवि द्वारा बतलाई गई घटना सुनिये—एक बार कोई पुरुष बड़ा विद्वान मण्डन मिश्र नामका किसी विद्वानसे शास्त्रार्थ करनेके लिये चला । मण्डन मिश्रके गावमें पहुँचा । उस जमानेमें शास्त्रार्थका बड़ा जोर था, वस्तु स्वरूपके सम्बन्धमें धर्म, चर्चाके प्रसङ्गमें जगह जगह चर्चामें चलती थी । विद्वानोंका बड़ा प्रचार था और विद्वानोंमें यह उत्सुकता रहती थी कि मैं किसी विषयपर चर्चा करूँ और उस विद्वानकी बातका खण्डन करूँ, अपनी बातका समर्थन करूँ, ऐसे युगकी बात कह रहे हैं । वह विद्वान मण्डन मिश्रके ग्राममें तो पहुँच गया पर मण्डन मिश्रका घर कौन है यह न जान सका । तो रास्तेमें एक कुएँपर कुछ महिलायें पानी भर रही थी । उस पुरुषके प्यास लगी थी सो उस कुएँपर पहुँचा, महिलावोंमें कहा कि हमें पानी पिला दो । महिलावोंने पानी पिला दिया । अब वह पुरुष उन महिलावोंसे पूछता है कि मण्डन मिश्रका घर कौन सा है ? तो एक महिला जवाब देती है —

स्वत प्रमाण परत प्रमाण कीराङ्गना यत्र गिरो गिरन्ति ।

शिष्योपशिक्षयैरुपगीयमानमवेहि तन्मण्डलशिशुधाम ।

उस जमानेमें स्त्रियाँ भी सस्कृतकी बड़ी विदुषी होती थी । स्त्री जवाब देती है कि जिस दरवाजेपर तोतोकी स्त्रियाँ गृह बोल रही हो कि स्वत प्रामाण्य होता है परता प्रामाण्य होता है, और जिस दरवाजेपर शिष्य और उपशिष्य सिद्धान्तकी चर्चा कर रहे हो वह है मण्डन मिश्रका घर । यह बतल दिया स्त्रीने । इस प्रसङ्गमें जानने योग्य बात क्या कही कि इतनी चर्चा थी इस विषयकी कि प्रमाणकी प्रमाणता स्वत होती है या परसे होती है इस चर्चाको सुन सुनकर तोतियाँ भी यह गाना गाने लगी थी । तोते तो दोहा तक भी बोल लेते हैं एक तोता है 'चित्रकूटके घाटपर, भई सननकी भीर । तुलसिदास चन्दन घिसै, तिलक देत रञ्जवीर' यह दोहा तंता भी बोल लेता है और बल्कि इसी तरह जैसे मनुष्य बोल लेते हैं - और बातें भी बोल लेते हैं । तो उस समय स्वत प्रमाण है, परत प्रमाण है इसकी इतनी अधिक चर्चा चलती थी कि तोतोकी तो बात क्या तोतियाँ भी यही बोलने लगी थी । वही विषय चल रहा है । जो चाहे आज सुननेमें नवीनसा लगता है, कठिनसा लगता है पर यह कितनी चर्चाका विषय था यह बतानेके लिये घटना सुनायी है ।

स्वत. प्रामाण्यके पक्षमें प्रश्न ज्ञान प्रमाण होता है सभी लोग कहते हैं और अप्रमाण भी होता है । जिसे एक अपनी भाषामें यो कह देते कि तुम्हारा ज्ञान ठीक है और सैद्धान्तिक भाषामें यो कहते हैं कि आपका ज्ञान प्रमाणभूत है । कभी कहते हैं कि आपका ज्ञान ठीक नहीं है । उसे कहना चाहिए सैद्धान्तिक भाषामें कि आपका

ज्ञान अप्रमाण है। ज्ञानकी यह प्रमाणाता, उसे सही करार करना यह स्वत होना है या परसे उत्पन्न होता है यह पूछा जा रहा है। सिद्धान्त यह है कि प्रमाणताकी उत्पत्ति तो परसे होती है, मगर उस प्रमाणमे जो जानकारी होती है, स्वसे सम्बन्धित जो प्रकाश होना है जिससे यह मनुष्य इष्टमे लग जाता है, अनिष्टसे हट जाता है वइ प्रमाणाता अभ्यास दशामे तो स्वत होती है और अनभ्यास दशामे परत होती है। इसके विरोधमे जो लोग प्रमाणकी प्रमाणाताको स्वत मानते हैं उनमे पूछा जा रहा है क्या प्रमाणकी प्रमाणाता उत्पत्तिमे स्वत है या जानकारीमे स्वत है या प्रवृत्ति निवृत्ति कर सके ऐसे विवेकमे स्वत है।

स्वत प्रामाण्यके पक्षका प्रतिविधान—यदि कहो कि प्रामाण्य उत्पत्तिमे स्वत होता है तो स्वत प्रामाण्य उत्पन्न होता है इसका अर्थ क्या है ? क्या अन्य कारणोके बिना आत्मासे ही स्वत हो जाती है वह प्रामाण्यकी उत्पत्ति अथवा अपने आपके उसी ज्ञानसे जिस ज्ञानसे ज्ञान हुआ है उस हीसे प्रामाण्यकी उत्पत्ति हो जाती है अथवा केवल ज्ञानमात्रमे अपनी ही सामग्रीसे स्वरूपसे उसकी उत्पत्ति हो जाती है। यदि कहो कि आत्मा हीमे प्रमाणकी प्रमाणाता उत्पन्न हो जाती है तो फिर उसमे देश कालका नियम नहीं बना। मैंने चौकीका ज्ञान किया और यह ज्ञान प्रमाण है, यह अलग-अलग नहीं कह सकते। क्योंकि प्रमाणाता तो आत्मासे मानने लगे, वहीसे उत्पन्न होता और आत्मा है नित्य सर्वव्यापक तो सर्व ज्ञान प्रमाण हा जाना चाहिए। फिर यह नहीं कह सकते कि यह ज्ञान तो प्रमाण है और यह ज्ञान अप्रमाण है। देखिये ! हम किसी चीजको जानते हैं, जानते ही हमे ज्ञान हुआ है। यह ज्ञान है उससे जान रहे हैं, यह बात तो तुरन्त भानमें आती है, चाहे हम इन शब्दोंमें बोलें या न बोलें इस विधिकी नाम तो है प्रत्यक्ष। ज्ञान प्रत्यक्ष हो गया। ज्ञान मुझमे ही हुआ ना, तो मेरेसे गुजरा ज्ञान। मेरेसे हटकर अलग होकर मेरे अनुभव बिना मेरी गैर जानकारीमे कोई सा ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। यह तो सिद्धान्त इससे पहिले सूत्रमे आया था। अब यहाँ इस बातको कह रहे हैं कि यह ज्ञान मेरा सही है। इस प्रकार प्रामाण्य निर्णयका निर्णय करना, इस प्रमाणाताकी उत्पत्ति निर्दोष गुणवान साधनरूप इन्द्रियादिक परसे होती है।

स्वत व परत प्रामाण्यका विवेक—पहिले एक दार्शनिकने यह सिद्धान्त रखा था कि ज्ञान ज्ञानान्तरके द्वारा जाना जाना है। उसका तो निराकरण किया था कि नहीं, ज्ञान स्वयको जानता है, पर यहाँ उस प्रमाणाताकी उत्पत्तिकी बात कह रहे हैं। यद्यपि केवल जाननरूपमे स्वत प्रमाणाता बन जाती है किन्तु जब उसे समझाने बैठें अथवा अपने आपमे उसका विश्लेषण करने बैठें तो उस ज्ञानकी प्रमाणाता अन्यसे कारणसे होती है उत्पत्तिकी अपेक्षा। लौकिक जनोमे प्रमाणाता कभी अभ्यास दशामे स्वत होती है और अनभ्यास दशामे परत होती है। जो ग्रन्थ आप कई बार पढ़ चुके

हैं और विधि सहित पढ चुके हैं उस ग्रन्थके वाँचनेमे, पढनेमे, समझनेमे आपको कठिनाई तो नहीं पडती । वह अभ्यासकी चीज बनी है, वह परिचयकी बात हो गयी है और जो पारिचित गन्थ नहीं है, विल्कुल नवीन आया है उसके वाँचनेमे, समझनेमे कुछ थोडा चित्त ज्यादा लगाना पडता है, समझबुद्धि अधिक लगानी पडती है और अन्य अन्य चिन्तनसे स्मरणसे उसका अर्थ और मर्म जाना जाता है । तो जो अभ्यास वाली चीज है उसमे ज़िज्ञ स्वत होती है और ऐसी जानकारी होती कि लगना हो तो भट लग जाय, न लगना हो तो भट हट जाय ।

स्वत परत प्रामाण्यका एक लौकिक उदाहरण—अभ्यास व अनभ्यास की वृत्ति देखिये ! अब प्रवचनका समय पूरा हो जायगा, उसके बाद उठकर महिलाये रसोई करने जायेंगी, तो घर जाकर घूल्हा कहाँ रखा है ? यह समझनेके लिए क्या पूछताछ करनी पडती है अथवा कुछ अनुग्रह लगाना पडता है या किन्ही चिन्होको समझना पडता है कि घूल्हा कहाँ रहा ? अरे खूब मालूम होता है और बिना ही पाँव धोये भ्रू धुस गए । वहाँ जो कुछ जानना है उसकी प्रमाणता स्वत है । और, कोई महिला चाहे कि आज हम इनके घरमे खाना बनाकर खायें तो वहाँ कई चीजोकी प्रमाणता स्वत नहीं बन पाती, परत बनती है । रसोईघरमे घूल्हेके पीछे अलमारीमे कई डिब्बे रखे हैं—घना, जीरा, नमक, मिर्च आदिके । उस घरकी महिला तो भट उन डिब्बोसे बिना देखे जो चाहे निकाल लेगी, किन्तु दूसरे घरकी महिला उन डिब्बोको खोल खोलकर देखेगी, परखेगी, तो वहाँ कुछ परसे प्रमाणता आयी कि नहीं आयी कुछ अन्य अन्य ज्ञान बनाने पडे ना । पर प्रमाणोकी प्रमाणताकी हम कुछ जानकारी करें तो उसका जो विश्लेषण ज्ञान बना वह ज्ञान उनसे अलग है, उससे प्रमाणताकी उत्पत्ति हुई, मगर जाननरूप प्रमाणता, जो पदार्थमे प्रवृत्ति और निवृत्ति करादे ऐसी प्रमाणता अभ्यास-दशामे स्वत होती है और अनभ्यास दशामे परत होती है ।

ज्ञानमात्रसे प्रामाण्यकी असिद्धि—पूर्वप्रतिवादिन उन तीन विकल्पोमे से यदि प्रथम विकल्प माना जाय सर्वत्र प्रमाणकी प्रमाणता उत्पत्तिमे स्वत का अर्थ क्या कि अन्य कारणके बिना केवल आत्मा से ही प्रमाणता हुई है । तो प्रथम तो सर्वत्र यह नित्य है सो सभी ज्ञान प्रमाण हो जायें, फिर प्रतिनियत प्रमाण कुछ नहीं रहा और फिर प्रवृत्ति निवृत्ति भी कुछ नहीं रहे । यदि कहो कि आत्मीय सामग्रीसे प्रामाण्यकी उपत्ति होती है तो यह बात तो सही है । अपनी सामग्रीसे ही सकल भावोकी उत्पत्ति मानी गई है । और यदि कहो कि केवल ज्ञानमात्रसे बनता तो यह भी यो ठीक नहीं कि जो विशिष्ट कार्य है वह विशिष्ट कारणसे ही होगा यो न होगा । यो समझना कि ज्ञान जानकारी तो परिचयमे स्वत करले और अप-रिचयमे परसे किया करती है । जितने भी जीव हैं चाहे वे ससारी हो या मुक्त, किसी अवस्थामे हो उनके द्रवस्वरूपको देखा जाय तो सब ज्ञान स्वरूप हैं और ज्ञान नाम

है एक जानकारीका व्यवसाय निश्चय निर्णय, और ज्ञान होना है प्रमाणरूपतः पक्काई करने वाली कि वस्तु इस ही प्रकार है तो किसी भी पदार्थका जब हम जानते हैं तो जाननेके साथ ही हममें पक्काई कुछ न कुछ होती है। प्रामाण्य तो जाननेके साथ ही पडा हुआ है किन्तु जब उस प्रमाणपनेको निरखकर बैठें तो प्रमाणका दिग्य ऐसे ज्ञानसे होगा। प्रमाण तो बन गया उस ही ज्ञानसे क्योंकि यदि जाननेके साथ ही ज्ञानमें प्रामाण्य न हो तो हम उस पदार्थको उठानेके लिय उद्यम कैसे करेंगे ? तो जाननेके ही साथ प्रमाणमें प्रामाण्यता आ जाती है पर उस प्रमाणताका हम निर्णय करें, उस प्रमाणताका उत्पादन करें तो वह परमे होगा और जानकारीमें तो वह प्रमाण अभ्यास दशामे स्वतः बनता है और अनभ्यास दशामे परमे बनता है।

विज्ञानमात्रसे प्रामाण्यका अनिर्णय—जो लोग ज्ञानकी प्रामाण्यता स्वतः मानते हैं एक एकान्त करके और उसके लिये युक्ति देते हैं कि ज्ञानमात्र सामग्रीमें ही वह प्रामाण्यता बन जाती है, जाना वम इस हीसे प्रामाण्यता आ गयी, यह कहना उनका ठीक नहीं है। जो विधिवत् कार्य होता है वह विधिवत् कारणसे उत्पन्न होता। जैसे गेहूँ उत्पन्न होगा तो गेहूँके ही बीजसे होगा चनेसे न होना ऐसे ही चौकीका ज्ञान किया और इस ज्ञानमें प्रामाण्यता आयी तो चौकी सम्बन्धी जानकारीके साधनसे प्रामाण्यता आयी। और अन्य पदार्थको जानेंगे उसमें जो प्रामाण्यता आयगी वह उसके साधनसे आयगी। प्रामाण्यता किसी खास कारणसे उत्पन्न होती है क्योंकि प्रामाण्य विशिष्ट कार्य है। ज्ञानकी मजबूती करना और भिन्न भिन्न पदार्थोंकी प्रामाण्यता जानना ये भिन्न भिन्न कारणोंसे होते हैं। जैसे अप्रमाण याने ज्ञानमें कच्चापन, सदोष ज्ञान किसी कारणसे उत्पन्न होता है—एक चन्द्रके वजाय कई चन्द्र दिखने लगे, हममें आँसु का दोष है। अप्रमाण दोष सदोष कारणोंसे उत्पन्न होता है। तो फिर जो प्रमाण ज्ञान है, सही ज्ञान है वह निर्दोष और गुणवान कारणोंसे उत्पन्न होता है। तो जैसे अप्रमाणरूप विशिष्ट कार्य कांच कामल आदिक दोषोंसे सहित नेत्र आदिक इन्द्रियोंसे उत्पन्न होते हैं इसी प्रकार प्रमाणका प्रामाण्य भी गुण सहित चक्षु आदिक इन्द्रियोंसे उत्पन्न होता है।

स्वतः व परतः प्रामाण्यका अनुविधान जानकारीमें अभ्यास दशा व अनभ्यास दशाका भेद है। अपरिचित जगह है, वहाँ प्रामाण्य स्वतः नहीं उत्पन्न होता है, क्योंकि अपरिचित जगहमें सन्देह हुआ करता है, विपर्यय हुआ करता है। चले जा रहे हैं रास्तेमें कुछ प्यास लगी कुछ पानीके चिन्ह भी समझमें आये, कुछ सन्देह भी होने लगा कि पानी यहाँ है कि नहीं ? कुछ कभी विपर्यय भी हो जाता, पानी तो है नहीं, और समझमें आता कि है पानी। तो जो अनभ्यासकी स्थिति है वहाँ ज्ञानमें प्रामाण्यता आती है तो पर पदार्थोंमें, साधनसे युक्तिसे, अन्य ज्ञानसे आती है। अभ्यास दशामे प्रमाण और अप्रमाण दोनों ही स्वतः होते हैं और प्रवृत्तिरूप

क्रियामे भी अनभ्यास दशामे स्वत नही होती प्रमाणता । जैसे कि अप्रमाणता स्वत नही होती । कोई पदार्थ जब ज्ञानमे आये तब ही तो उससे हटना होगा हटेगा लगना होगा लगेगा, बिना ज्ञानके बिना प्रमाणके तो नही होता । रसाई बना रह यद् अग्नि ही है ऐसा पूरा ज्ञान बैठा है ना, तभी तो भट्ट रोटी बेली और आगमे सेक लिया । कभी यह सन्देह तो नही होता कि कल तो रोटी सिक गयी थी आज सिकेगी या नही ? अरे, वह तो अभ्यास दशा है, नि शङ्कतासे स्वयमेव सारी प्रवृत्ति हो रही है । तो ज्ञानमे जो प्रमाणता आती है वह अभ्यासकी स्थितिमे स्वय आती है, अनभ्यासकी स्थितिमे परसे आती है और प्रमाणमे जो प्रमाणताकी उत्पत्ति है, निराण्य है, प्रतीवन्वन है, विश्लेषण है वह अन्य ज्ञानसे, अन्य साधनोसे होता है ।

गुणका अभाव होनेसे प्रामाण्यका परत सिद्ध न होनेका पक्ष — यहाँ शङ्काकार कहता है कि तुमने जो यह कहा कि इन्द्रिय आदिक सदोष हैं तो जैसे अप्रमाणता उत्पन्न होती है ऐसे ही इन्द्रियादिक गुण सहित हैं तो गुण सहित इन्द्रियसे अप्रमाणता उत्पन्न होती है । शकाकार इस सम्बन्धमे यह कह रहा है कि गुण तो कोई चीज ही नही है । अब शङ्काकारकी बात सुनो । दुनियामे गुण हुआ ही नही करते । हुआ तो करते है दोष । दोष न रहे उसीको लोग गुण कहा करते है । गुण कोई चीज नही है । इस सम्बन्धमे यदि शङ्काकारकी बातका समर्थन करना हो तो यो निरन्विये । जैसे प्रतिजीवी गुण हैं ना, सूक्ष्म, अव्यावाध, अगुरुलघुत्व, अवगाहनत्व ये प्रतिजीवी गुण क्यो कहलाते ? ये अभावरूप गुण हैं, इनमे डिग्रिया नही हैं, हानि-वृद्धि नही है, तो प्रतिजीवी गुण मानें । देखिये । गुण कुछ नही है और इसके विपरीत जो दोष हैं वे हैं अच्छी तरहसे । सूक्ष्मका प्रतिपक्ष है बन्धनमे आना, अगुरुलघुत्वका प्रतिपक्ष है बड़ा-छोटा होना । तो ये दोषवाली चीजें है गुण वाली नही हैं । दोष न रहे, दोषोका अभाव हो गया उसीको तुम सूक्ष्मत्व कहते हो । जैसे जैन लोग भी अभावरूप प्रतिजीवी मानते ऐसे ही दुनियामे सर्वत्र गुण हैं नही कुछ, किन्तु दोष नही रहे, इसीको लोग गुण कहने लगते है ऐसा शङ्काकार कह रहा है । क्योकि गुण किसी भी प्रमाणसे समझे नही जा सकते, असत् हैं । गुण कोई चीज ही नही है । दोष न रहे उसीका नाम गुण है ।

पूर्वपक्षकार द्वारा गुणोकी प्रत्यक्षसे असिद्धिका कथन — गुणोको हम प्रत्यक्षसे तो जान नही सकते । जैसे कोई कहे कि हमारी आँव साफ है पर वह जो साफ गुण है वह किसीको दिखाया जा सकता है क्या ? शङ्काकार कह रहा है कि गुण प्रत्यक्षसे तो नजरमे आता नही क्योकि इन्द्रिय अतीन्द्रिय हैं । इन्द्रियमे जो गुण है वह अतीन्द्रिय है इन्द्रिय द्वारा नही जाना जाता इसलिये इन्द्रियके गुण प्रतीतिमे नही आते अतएव गुण कुछ नही है । गुणकी सिद्धि प्रत्यक्षसे नही ।

पूर्वपक्षकार द्वारा गुणोकी अनुमानसे असिद्धिका कथन — अनुमानसे भी

गुणकी सिद्धि नहीं, क्योंकि अनुमान तब बनता जब अविनाभाव सम्बन्ध हो। इन्द्रिय के गुणोंके साथ जिसका अविनाभाव हो ऐसा कोई साधन हो तो बतावो वह साधन प्रत्यक्षसे जाना जाता या अनुमानसे। जैसे किसी पवतमे हम अग्निका अनुमान करेंगे तो अग्निको सिद्ध करने वाला हेतु है धुवा। तो धुवा प्रत्यक्षसे जाना जा रहा है तब अग्निका हम अनुमान करते हैं तो इन्द्रियगे गुण हैं उन गुणोंको सिद्ध करने वाले जो साधन है क्या वे प्रत्यक्षमे जाने जाते या अनुमानसे? प्रत्यक्षमे ता जाना नहीं जा रहा। अनुमानसे भी नहीं जाना जा रहा, क्योंकि जब तक उसका अविनाभाव सम्बन्ध नहीं सिद्ध होता तब तक साधन साध्यको सिद्ध नहीं कर सकते। धुवाका और अग्निका अविनाभाव सम्बन्ध है। अग्नि न हो तो धुवा नहीं हो सकता। उससे अग्नि सिद्ध है। आप वहेगे कि रेल चलती है और धुवा छोड़ दिया वह और तेजीसे चलदी। अब वह चार मील दूर पहुंच गयी, धुवा यहा उड़ रहा कि अग्निके बिना धुवा नहीं रहा। अरे सम्बन्ध रहा चाहे रेल कितनी ही दूर चली गई हो। अग्निके बिना धुवा हो ही नहीं सकता। तो अविनाभाव सम्बन्ध है ऐसे ही इन्द्रियोमे भी गुण है यह सिद्ध करनेके लिए उन गुणोंका साधने वाला जो हेतु हो उसका अविनाभाव सम्बन्ध सिद्ध होना चाहिए। यदि उसको अन्य अनुमानसे सिद्ध करोगे तो अनवस्था दोष है। वहा भी अविनाभाव चाहिए उसे करेंगे अन्य अनुमानसे सिद्ध करोगे तो अन्योन्याश्रय दोष है। मतलब यह है कि जहापर अविनाभाव सम्बन्ध सिद्ध नहीं है वहाँ अनुमान नहीं बनता। यह सब शङ्काकार कह रहा है और बहुत लम्बी शङ्का खर रहा है कि गुण दुनियामे कोई होता ही नहीं। दोष जरूर होते हैं। जब दोष नहीं रहे तो उसीका नाम लोग गुण कहने लगते।

गुणके अभावकी मान्यताके आधारकी कल्पना—शङ्काकारकी यह दृष्टि कैसे बनी? कुछ थोड़ी बहुत ऐसी बात न हो तो कैसे कोई गड़ ले। कुछ बात तो होगी इस तरहकी। कुछ लगता तो होगा। हा तो देखिये लगना कैसे नहीं। रागद्वेष विकल्प विचार अनुग्रह विग्रह ये सब दोष रूप अच्छी तरह जच रहे कि नहीं? अरे ये विकार एक भी न रहे तब जो आत्माकी स्थिति हो ज्ञानकी स्थिति हो तो कहने तो जरूर ऐसा लगते कि वह सर्वज्ञ हो जाय पर वह सर्वज्ञ क्या इस तरह जान लेते कि यह चाँकी है, यह चटाई है आदिक? उसका ज्ञान ऐसा साधारण होता कि जिसका स्वरूप समझने बैठे सो धो लगे कि न कुछ। विकारमे तो लग रहा कि सब कुछ है और विकार न रहे तो ऐसा लगेगा न कुछ। गुण तो यहाँ है नहीं यह ही गुण हैं, जैसे कोई लडका उदण्ड हो तो उसपर झल्लाकर कहते कि हममे ऐसे ऐसे गुण हैं अबगुणके लिये, दोषके लिये गुण कहा। तो दोष है दुनियामे, पर गुण नामकी कोई चीज नहीं है।

प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों प्रमाणोंसे गुणोंके अभावके समर्थनका पक्ष

यहाँ शङ्काकार कह रहा है। गुण किसमें सिद्ध करोगे ? प्रत्यक्षसे तो नजर नहीं आता और अनुमानसे जब उसका कोई साधन हुआ, तो साधन क्या ? क्या स्वभाव हेतु है या बर्मरूप हेतु है या अनुवल्लिखित हेतु है कोई चीज हम अनुपलब्धि हेतुसे पैदा करें तो उसमें मुख्यतया तीन प्रकारके कारण होते हैं। भूलमें तो दो माधन हैं। किन्ती चीजके सद्भाव को माध्य सिद्ध करना किसी चीजके अभावको साध्य सिद्ध करना। जैसे ऊपर पानी बहुत बरपा है नदीका पूर आनेमें। यह सद्भावको सिद्ध किया। ऊपर सूखा पड़ रहा है नदीमें पानी न रहनेमें, तो यह अभावमें कोई बात सिद्ध की। साध्यकी सिद्धि सद्भावमें भी होती और अभावमें भी। अनुमानमें कितने ही प्रकारके हेतु होने ? तो जो सद्भाव वाले हेतु हैं वे दो प्रकारके हैं—एक स्वभावरूप और एक कार्यरूप। जैसे घुवा देवकर आगका ज्ञान करना यह कार्यरूप हेतु है और यह पंड है क्योंकि सीसम है यह व्यामरूप स्वभाव हेतु है। तो यो अनेक प्रकारके हेतु होते हैं उनमें। इन इन्द्रियोंमें गुण है इसको सिद्ध किस हेतु से करोगे यह पूछ रहा है शङ्काकार। शङ्काकारका पयोजन यह है कि इन्द्रियमें गुण नहीं होते दोष हुआ करने। अतएव ज्ञानमें प्रामाण्यकी उत्पत्ति तो दोषसे ही जाती है, पर ज्ञानमें प्रामाण्यताकी उत्पत्ति परसे नहीं होती, गुण ही नहीं, अतः प्रामाण्यकी उत्पत्ति स्वयं होती रहती है। यो ज्ञानकी प्रामाण्यताके निर्णयके प्रसंगमें शङ्काकार इन्द्रियके गुणोंका अभाव प्रकट कर रहा है।

गुणके अभावके पक्षका विश्लेषण देखिये जब आँखमें कोई फुली सी हो जाय तो दूसरेसे कहते हैं देखना जी हमारी आँखमें फुली हो गयी। वह देवकर कहेगा कि हाँ हो तो गयी। देखना जी आँखमें कुछ ललाई आ गयी। हाँ आ तो गई, और देखिये कुछ टेटवा सा हो गया। हाँ हो तो गया। और—देखना जी कुछ मोतिया बिन्दुसा हो गया, हाँ हो तो गया। मोतिया बिन्दु कुछ कम समयमें आये, तो यत्र लगाकर देखो—हाँ है तो कोई दोष। आँखके दोष यत्रमें देख लिये जाते हैं। और, देखना जी हमारी आँख पूर्ण निर्मल है साफ है ? हाँ आँख साफ तो दिखती है। अरे जो साफ दिखता है वह साफ कोई चीज है क्या ? जैसे मोतिया बिन्दु चिमटे में पकड़कर दुनियाको दिखा देते हैं—लो यह है पर्दा जिससे आँख दबी हुई थी। या हाथमें लूँकर देख लेते हैं कि हाँ लगा है टेट। इस प्रकार क्या इन्द्रियके गुण भी देखनेमें आ गए ? वस इमी आँखपर शङ्काकार यह कह रहा है कि इन्द्रियमें गुण नहीं होते दोष होते—और दोष न रहनेका नाम गुण है। वीतरागका अर्थ है क्या ? वीतरागनाम मिला क्या ? कोई चीज है वहाँ क्या ? अरे वहाँ रागका अभाव है। है वहाँ कुछ चीज नहीं। जैसे कमरा साफ है तो वहाँ मिलेगा कुछ नहीं। कूड़ा, कचरा, सीक आदि वहाँ कुछ न मिलेगा। तो जैसे माफमें कुछ नहीं है ऐसे ही गुणमें कुछ नहीं रखा देनेसे सना है यहाँ शङ्काकार कह रहा है कि इन्द्रियमें दोष तो हुआ करता है पर गुण नहीं हुआ करता।

गुण और दोषोंकी वस्तुगतता—आचार्यदेव कह रहे हैं कि गुण ही कुछ

नही हो ऐमा नहीं है गुणने होनी है प्रमाणताकी उत्पत्ति । एक आदमी चन्द्रमाको देखकर कहना है कि यह किनना बढिया चन्द्रमा है और एक पुरुष कहता है कि हम तो २ चन्द्रमा दिख रहे हैं, तो सही एक चन्द्रमा दिखनेका कारण क्या है कि उसकी इन्द्रिया गुण सहित हैं और जिसे दो चन्द्र दिखते हैं उसकी इन्द्रियोमे दोष है । तो जैसे दोषसे ज्ञानके अप्रमाणताकी उत्पत्ति है । ऐसे ही गुणोसे ज्ञानके प्रमाणताकी उत्पत्ति है । सिद्धान्त तो यह है पर यहाँ ये भाट लोग ज्ञानकी अप्रमाणताकी उत्पत्ति को दोषमे मानते हैं, पर ज्ञानकी प्रमाणताकी उत्पत्ति गुणोसे नहीं मानते । प्रामाण्य की उत्पत्ति कैसे हुई । दोष नहीं है इसलिये प्रमाण बन गया, गुण तो कोई चीज ही नहीं है । यो गुणोका अभाव सिद्ध करके शङ्काकार प्रमाणकी उत्पत्ति स्वत ही मान रहा है । सभी प्रमाण चाहे अनम्यास दशामे हो जब भी जो प्रमाण बनता है उसकी प्रमाणता स्वत हुआ करती है । किसी परके कारणसे नहीं । यह शङ्काकारने पक्ष किया है । कुछ और चलकर जब शङ्काकारका मन खूब भर जायगा अपनी शङ्काके समर्थनमे तब इसका निराकरण किया जायगा ।

पूर्वपक्षमे दोषके अभावको गुण कहनेकी परंपरा— प्रमाणमे प्रमाणता की उत्पत्ति अनम्यास दशामे तो स्वत बनती है और अपरिचयकी दशामे परसे बनती है । यह तो है जानकारोके सम्बन्धकी बात । किन्तु, प्रमाणमे प्रमाणताकी उत्पत्ति इन्द्रिय निर्मल हो तब होती है ना, इस कारण परसे होती है । इसके विरुद्ध भाट्ट दार्शनिक यहाँ कह रहे हैं कि कुछ भी भ्रमिनि हो उत्पत्ति हो, जानकारी हो, प्रत्येक परिस्थितिमेंमे प्रमाणकी प्रमाणता स्वत हुआ करती है और अप्रमाणता परसे हुआ करती है । उनका तात्पर्य यह है कि चक्षु आदिक जो इन्द्रिया हैं इनमे यदि दोष हो कुछ तो अप्रमाणता बनती है । कोई आँखोमे कमला काच आदिक दोष है जिससे अनेक चन्द्र, दिखें, सब पीला दिखे तो जो कुछ अप्रमाणता बनती है वह दोषके कारण बनती है इसलिये अप्रमाणताकी उत्पत्ति परसे होती है, पर दोष न रहे ऐसी इन्द्रियसे जो उत्पन्न हुई प्रमाणता है उसमे पर क्या हुआ जिससे प्रमाणकी उत्पत्ति मानी जाय, गुण तो इन्द्रियका स्वरूप है कोई पर वस्तु नहीं है दोष परवस्तु है । और दोषमे जो ज्ञान बनता है वह परसे उत्पन्न कहलाया और निर्मल इन्द्रियसे जो ज्ञान बना कह स्वत बना । शङ्काकार यह माननेको तैयार नहीं है कि इन्द्रियमे दोष आया । तो जैसे वह दोष विशिष्ट इन्द्रिय बनी ऐसे ही दो बन रहे तो वह गुण विशिष्ट इन्द्रिय हैं ।

गुणके अभावकी सिद्धिका प्रयास— गुणका सद्भाव शङ्काकार नहीं मानता गुण किसी चीजमे होता ही नहीं ? वह तो मात्र मूल चीज है । दोष हुआ करते हैं । नत्ता दोषकी है, गुणकी सत्ता नहीं होती । बतावो अचन्द्रा यह गुण क्या प्रत्यक्षसे सिद्ध है ? एतदप्य तो गगनोके देखनेमे समर्थ नहीं क्योंकि इन्द्रिय तो अतीन्द्रिय हैं

अर्थात् इन्द्रियको इन्द्रियसे जाना नहीं जा सकता । जो लंग जानते हैं देख करके वे इन्द्रिया कहा है ? कान दिख गए पर जो दिख रहे ये मुन्ने वाले नहीं हैं । यह तो एक चमडा है, भार है । जो असली कर्ण इन्द्रिय है उसे किस इन्द्रियमे जानते हैं ? झूकर कर्ण इन्द्रिय नहीं जानी जाती । और कर्ण इन्द्रिय जो स्वय है, कर्णसे भी नहीं जाना जाता । इस कर्ण विवरमे जो अन्तर हुआ उसमे जो श्रवण शक्ति है वह कर्ण इन्द्रिय है । शेष तो सब चर्म है, इसी प्रकार सब इन्द्रियोकी बात है । यहाँ तक कि रपशन इन्द्रियको भी कोई नहीं जानता । जो यह साग शरीर है और कह देते हैं कि सारा शरीर स्पर्शन इन्द्रिय ही तो है । इसको झूकर जाना जाता है भले ही झूकर जाना जाय, ठीक है पर जिस शक्तिसे जिस गुणसे जिस अन्तर विधिसे जाना जाता है स्पर्शन उसे जानता है । तो इन्द्रिय तो अतीन्द्रिय है, जब इन्द्रियका ही हमे ज्ञान नहीं है तो हम गुणोका क्या ज्ञान करे ? जहाँ भीट ही नहीं है वहाँ चित्रोका क्या बखान करें ?

गुणके प्रतिषेधसे दोषका भी प्रतिषेध यहा गङ्गाकार कह रहा है कि गुणोकी प्रतीति युक्त नहीं है । गुण है ही नहीं, हा दोषोकी प्रतीति होती है । दोष दिखते हैं पर गुण तो कुछ अलग चीज नहीं है, वह तो इन्द्रियका स्वरूप है जो कि अतीन्द्रिय है । अब उन इन्द्रियोसे जो ज्ञान बना, प्रमाण बना उसकी प्रमाणतासे पर से नहीं होती । हा अप्रमाणकी उत्पत्ति परसे होती है । इसपर आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि तुम जो यह कहते हो कि प्रत्यक्ष गुणोकी जाननेमे समर्थ नहीं है, इन्द्रियको जाननेमे समर्थ नहीं है तो यह बतलावो—क्या शक्तिरूप इन्द्रियमे गुणोकी प्राप्ति न होनेसे अभाव कहते हो ता यह व्यक्तरूप प्रकट रूप इन्द्रियमे गुणोका अभाव सिद्ध करते हो तो दोषोका भी अभाव सिद्ध हो गया । शक्तिरूप इन्द्रिय प्रत्यक्षसे ज्ञात नहीं तो उसमे जैसे न गुण जान सकते वैसे दोष भी नहीं जान सकते । तो दोषको भी प्रत्यक्ष करने वाला ज्ञान नहीं रहा । गुणोका भी अभाव हो तो दोषोका भी अभाव हो । फिर अप्रमाणको पर से मानना यह बात न बनेगी ।

इन्द्रियमे गुणके अभावकी मान्यतापर प्रश्न— सिद्धान्त तो यह है कि चाहे प्रमाणता बने चाहे अप्रमाणता बने, परिचयकी दशामे तो वह स्वत बनती है । और अपरिचयकी स्थितिमे परत बनती है । तो शक्तिरूप इन्द्रियमे गुणोका अभाव सिद्ध किया जा सकता क्योंकि जब इन्द्रिय ही ज्ञात नहीं है, जब गुणोका अभाव मानते हो तो दोषका भी अभाव हुआ । यदि कहो कि ये जो प्रकटरूप इन्द्रिया हैं— शरीरके बाहर जो प्रकट है उन इन्द्रियोमे गुणोका अभाव सिद्ध करते हैं । तो यह बतलावो कि इन इन्द्रियोमे गुणोका अभाव तुम अपने प्रत्यक्षसे सिद्ध करोगे या दूसरे के प्रत्यक्षसे सिद्ध करोगे ? यहा यह सिद्ध किया जा रहा है गङ्गाकारकी ओरमे कि इन्द्रियमे गुण नहीं हुआ करते, दोष हुआ करते हैं । दोष न रहे ऐसी स्थितिमे प्रमाण

बनता है, दोष रह एसी स्थितिमें अप्रमाण बनता है। तो उनमें पूछा गया कि किम इन्द्रियमें तुम गुणोंका अभाव मानते हो शक्तिरूप इन्द्रियमें या व्यक्तिरूप इन्द्रियमें ?

इन्द्रियमें गुण और दोषकी सिद्धि यदि शक्तिरूप इन्द्रियमें गुण हमें प्रत्यक्षसे नजर नहीं आता ऐसा कहते हो तो यह बनलावो कि हमारी इन्द्रियमें गुण हमारे प्रत्यक्षमें नजर नहीं आना या दूरके प्रत्यक्षमें दृष्टिमें न आता। यदि कहो कि हमारे प्रत्यक्षमें हमारे व्यक्तिरूप इन्द्रियमें गुण नजर नहीं आते तो यों तो दोष भी नजर न आयेगे। अपनी आंखमें टेढ़ा हा, फूली हा, मोतिया बिन्दु हो, काच कामल आदिक दोष हो तो अपनी इन्द्रियमें खुदकी इन्द्रियका दोष कौन जान लेता, यो दोषों का भी अभाव हो जायगा। यदि यह कहो कि आंखके द्वारा नहीं जान सकते किन्तु स्पर्शन इन्द्रियके द्वारा तो जान लेंगे ? तो भाई स्पर्शनसे तो केवल चक्षुका सङ्काव मात्र जान लोगे। चक्षुमें कोई दोष है यह आंखका स्पर्शनसे कैसे जानोगे तो अपने ही प्रत्यक्षमें हमारी इन्द्रियमें गुण नजर नहीं आना इस कारण गुण कुछ नहीं है ऐसा माननेपर दोष भी कुछ नहीं रहे। हमारे प्रत्यक्षमें हमारी इन्द्रियमें दोष भी नजर नहीं आता यदि यह कहो कि दूसरेके प्रत्यक्षमें हमारे इन्द्रियके गुण नजर नहीं होते इस कारण गुणोंका अभाव है। तो यह बात तो असिद्ध है। क्योंकि जैसे दूसरे लोग हमारे नेत्रमें यह देख सकते हैं कि हमके नेत्रमें काँच कामला आदिक दोष हैं इसी प्रकार यह भी तो दिखता है कि इसकी इन्द्रियमें पूरी निर्मलता है। जैसे दूसरेकी आंखमें काच कामल आदिक दोष प्रत्यक्षमें देखे जा सकते इसी तरह दूसरे लोग प्रत्यक्ष से चक्षु आदिक इन्द्रियमें निर्मल। आदिक गुण भी देख सकते हैं। इस कारण प्रत्यक्ष से जैसे दोष प्रतीतिमें आता है ऐसे ही गुण भी प्रतीतिमें आते हैं।

गुण सिद्धिके प्रसङ्गमें विविध प्रश्नोत्तर—यदि ऐसा कहो कि बालक उत्पन्न हो तो आंख आदिक इन्द्रियमें निर्मलता उसकी उत्पत्तिके साथ होती है, इसलिये गुण क्या रहा ? बादमें यदि कोई काच कामल आदिक दोष बने तो चीज तो वह है जो शुरूमें ही है, उत्पन्न होती ही है, वह क्या चीज है, वह तो इन्द्रिय है, गुण कहा निर्मलता आदिकमें सहित इन्द्रिया प्रतीतिमें आती हैं इस कारण इन्द्रियमें गुण रूपता नहीं रही। तो भाई कोई जन्मसे अवा होता है तो उसमें भी इन्द्रिया स्वरूपसे अतिरिक्त कोई निमित्त आदिक दोष न माने जाये। जिसके उत्पन्न होते ही इन्द्रियमें निर्मलता प्रतीति है इस कारण इन्द्रियसे अलग कोई गुणरूपता कुछ नहीं है तो जन्मान्ध पुरुषमें इन्द्रियके स्वरूपके अतिरिक्त दोष कुछ नहीं रहे। और, यदि यो ही गुणोंका अभाव मानोगे कि इन्द्रियके स्वरूपसे अतिरिक्त गुण कुछ नहीं है। तो अच्छा यह बता दो कि इस चौकीमें जो रूप आदिक हैं ये चौकीके गुण नहीं है क्या ? चौकी ने अतिरिक्त रूप आदिक कुछ नहीं होते इसलिये रूप आदिक कुछ नहीं है यो कह देंगे क्या जैसे इन्द्रियमें इन्द्रियके स्वरूपमें जुदा गुण कुछ नहीं है। जैसे टेढ़ा वह

इन्द्रियमें जुड़ी चीज हो गयी ना, कोई चीज ऊँची उठ गई उमें तो दोष मानते हैं और भाषा नजर हा उमें गुण नहीं मानता यह दृष्टाकार । उसको कहता है कि वह तो इन्द्रियका स्वरूप है गुणका होना । तो बाह । स्वल्प ही तो गुण है । यदि स्वरूपको गुण नहीं मानते तो फिर यह प्रस्तावों कि उमें चीजोंमें रूप आदिक कुछ है नहीं क्या ? उन्हे भी असन् मान लो । यदि स्वरूपको गुण न मानोगे तो रूप आदिकमें घट पट आदिकका गुण स्वभाव है, यह कैसे मान सकोगे ? क्योंकि जबमें यह वाट है, मिट्टी है, गंधक उमें रूप नजर आता । जैसे जत्रमें इन्द्रिय हो तत्रमें निर्मलता है इतना गुण कोई चीज नहीं है, निर्मलता कोई वस्तु नहीं है । तो यो ही मारे पदार्थ तबमें है तबमें एग रूप है तो फिर का कुछ चीज नहीं रहा । यों तो पदार्थका अभाव उन जायगा । स्वरूपों गुण नहीं मानते तो वस्तु फिर क्या रही ? तो प्रमाण जब गुणी परिश्रमने जाना जाना है तब वह परमें उत्पन्न हुआ कहलाना है । ऐसे ही अत्रमाण अब दोषीक इन्द्रियमें प्रतीत है ना तो वह परमें प्रतीत होता तो वह परमें उत्पन्न हुआ समझिये ।

ज्ञानविलासका प्रथम रहस्य—यहाँ ज्ञानके सम्बन्धमें उमें प्रसन्नकी जानकारी करनेकी कही पत्त है । प्रथम तो ज्ञान किमें भी जानें, जाननेके साथ ही ज्ञानवृत्ति खुदपर गुजरती है । उमें दृष्टि में नभी ज्ञान स्वसम्बेदी है, अपने आपको जानते है । जैसे तार दिया जाता है तो तारकी हलनके डूगरी जगह जो आवाज उत्पन्न होती है, उमें ये समाचार जान लेते हैं, यदि मूलम गुजरी हलन तो वह हलन अन्त तक जाय में ही ज्ञानकारीकी विधि अब स्वयंपर गुजरी तब पदार्थकी जानकारी बनी । तो जाननेमें खुदपरमें गुजरी तो वह स्वसम्बेदन हुआ ना । यों प्रत्येक ज्ञान चाहे अग्याम राम का चाहे अन्ध्याम दगामे हो, चाहे यथार्थस्वरूप हो चाहे अयथार्थ ज्ञान हो, ज्ञान कुछ करता है तो खुदपर ज्ञान वृत्ति गुजरती है । तब ज्ञानका कार्य जानन बनता है ना उमें प्रमाणकी तबमें अंतरज्ञकी बात कही गई है और उमें दृष्टिमें ज्ञान सबको पारदा है । हर स्थितिमें प्रत्यक्ष है और उन प्रत्यक्षका अर्थ केवल खुदपर गुजरता, खुदकी प्रतीतिमें आकर उमें ज्ञान होना, ज्ञान सामान्यमें प्रतीति बनकर उमें कार्य करना वह प्रत्यक्षता अर्थ है ।

राम्तेमे कभी नहीं करते थे वहा जरूरत हुई पानीकी तो पानीके खोजनेके पहिने व्यग्रता हुई । फिर कुछ अनुमान लगाया, कुछ मेढकोकी आवाज आयी । उसपर पहि-चाना, कहीं टूटी फूटी घडेकी खपरिया पडी थी उससे अदाज बिया । थोडा और चले तो लोग दीखे, उसस अदाज हुआ, फिर पानी भरकर ला रहे लोग दीखे, यो पानीका परिज्ञान हुआ तो कितने परसे परिज्ञान बना । यह ज्ञानके दूसरे पतकी बात कह रहे हैं कि ज्ञानमे यह प्रमाणाता जो जानकारीसे सम्बन्ध रखती है वह अम्यास दशामे स्वत होती है और अनम्यास दशामे परसे होती है ।

ज्ञानविलासका तृतीय रहस्य—अब तीसरी बात मुनिये— कोईसा भी ज्ञान हुआ हो अनम्यास दशाका अथवा अम्यास दशाका, उसमे जो प्रमाणाताकी उत्पत्ति हुई है केवल जानकारीके सिलसिलेमे न सोचना, कि प्रमाणाकी जो उत्पत्ति हुई है वह निर्मल इन्द्रियसे हुई है तो परत हुई और सर्वेप' इन्द्रियसे हुई है तो परत हुई है मतलब यह समझिये कि जैसे तत्त्वार्थ सूत्रमे कहा है कि हमारे आपके ज्ञान तो इन्द्रिय और मनमे उत्पन्न होते है उसीकी यह चर्चा है । प्रमाणाकी प्रमाणाता परसे होती है ऐमा सुनकर कहीं परमात्माके केवल ज्ञानमे न घटाना, किंतु हम आपको जो ज्ञान हुआ करते हैं उन ज्ञानोमे दिखाया जा रहा है सूत्र जीमे कहते है कि मति-ज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तमे उत्पन्न होता है, तो उत्पत्ति परसे हुई ना । दशन शास्त्रकी बात है यह । अध्यात्ममे तो जो पर्याय बनती है वह उस ही पदा-से बनती है । उमका उपादान वही है, किन्तु यहा तो सर्वतोमुखी निरायकी बात चल रही है । तो ज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुआ, इसका अर्थ यह हुआ कि आधुनिक ज्ञानकी उत्पत्ति प्रमाणाकी उत्पत्ति, प्रामाण्यकी उत्पत्ति परसे हुई ।

ज्ञानका ज्ञान—ज्ञानके सम्बन्धमे तीन स्थलामे ये तीन बातें समझना चाहिए । प्रत्येक ज्ञान स्वमन्वेदी है यह पहिने पतकी बात है और ज्ञानमे प्रमाणाता जक्षिमे प्रमाणाता अम्यास दशामे स्वत होती है अनम्यास दशामे परसे होती है । यह दूसरे पतकी बात है और तीसरी बात यह है कि हम आपके ये सब प्रमाण जो हैं इनमे प्रमाणाता परसे ही आती है अर्थात् उसकी उत्पत्ति परसे ही हुआ करती है । यो ज्ञानके सम्बन्धमे विवलेपण किया जा रहा है । धू कि जिम ज्ञानके द्वारा अयमार्थ वानका निराकरण करेंगे, यथार्थ वातका समथन करेंगे उस ज्ञानकी अधिकसे अधिक जानकारी रहे तो समर्थन और निराकरण भली भांति स्पष्ट रूपसे किया जा सकता है ।

सर्वतोमुखी ज्ञानमे निर्भयता—जैमे अपने गावकी मुहल्लेकी, पटासियोनी ज्ञानका परिचय न हो तो कुछ रहना अजीब सा लगता है । अथवा निराकता जैमी नहीं रहती है । और अपने पडोसकी वातका मात्रम होनेपर जैमे कि यह घरके मामनेमे जो नानी निकती है तो किम ओरमे निकती रहतीं निकती, किम उरमे आदी, घरके अन्दरके बाह के स्थानोका कुछ पता रहनेमे जैमे निवाम बिता उत्पन्नके

निशङ्कनासे हुआ करता है ऐसे ही समझिये कि हमारे ज्ञानके आत्मपासकी बात, ज्ञानके स्वरूपकी बात ज्ञान कैसे प्रकट होता है, प्रकट होते समय ज्ञानमें क्या स्थिति होती है और उसका विस्तार होनेपर ज्ञानकी क्या स्थितिया होती हैं इन सब बातोंका भान हो तो प्रतिपादन निरूपण निशङ्कतया होता है ।

सर्वतोमुखी ज्ञानमें स्पष्टता—जैसे कोई मैकेनिक लोग, मशीनरीका ज्ञान करने वाले लोग मात्र एक वर्तमान प्रयोजनकी ही बात सीख ले थोडा सा एक तो उसका ज्ञान और एक समस्त पुर्जोंका और उनके अन्वय व्यतिरेकका उनके प्रयोग का प्रभावका सब प्रकारका ज्ञान हो एक उसका प्रतिभास जैसे इन दोनोंमें अन्तर है ऐसे ही ज्ञानके स्वरूपकी न जानकर केवल एक बाहरमें यह यथार्थाना अयथार्थ पनाका निर्णय प्रतिपादन करे एक उसका निरूपण और एक जिनको ज्ञानके स्वरूपका वृत्तिका प्रभावका सब कुछ परिचय हो और फिर बाहरकी युक्तियोंसे वस्तु स्वरूपका निरूपण करे एक उसका निरूपण इन दोनोंमें कितना अन्तर है ? स्पष्टता और निशङ्कतासे निराकरण और समर्थन करनेके लिये उससे पूर्व आचार्यदेव ज्ञान के स्वरूपका सर्वतोमुखी दर्शन कर रहे हैं कि यह ज्ञान यहासे यो उत्पन्न होता और विस्तारमें इसकी ऐसी स्थितिया हुआ करती हैं ।

अनुमान प्रमाणसे इन्द्रियोंके गुण सम्पन्नत्वकी सिद्धि—ज्ञानमें प्रमाणाता स्वतः ही होती है उस प्रमाणपनेकी उत्पत्ति परमें कभी नहीं होती ऐसा एक दार्शनिकका अभिमत है । और इसके समर्थनमें यह कहता है कि जिन गुणसम्पन्न इन्द्रिय से पदार्थ जाना जाता है और जिससे कि प्रमाणाता बनती मानी है सो प्रथम तो गुणका ही पता नहीं । इन्द्रियमें गुण है इसकी सिद्धि न प्रत्यक्षसे होती है न अनुमानसे होती है । इसपर प्रत्यक्षसे तो सिद्धि कह दी गई है अब अनुमानसे भी यह सिद्ध करते हैं कि चक्षु आदिक इन्द्रियमें गुण हैं । चक्षु आदिक इन्द्रियसे भिन्न किसी चीजके सद्भाव और अभावका जो कार्य सम्बन्ध करे अर्थात् जिसके हाने पर कार्य हो, जिसके न होनेपर कार्य न हो वह कार्य उस कारण पूर्वक होता है, जैसे अप्रामाण्य तो अप्रमाणाता चक्षु आदिक इन्द्रियमें भिन्न जो दोष हैं उन दोषों से उत्पन्न होना है इसी प्रकार प्रमाणाता भी चक्षु सामान्यसे भिन्न जो निर्मलता आदिक गुण है उनसे उत्पन्न होते हैं, इस अनुमानसे गुणोंकी सिद्धि हुई ।

इन्द्रियोंकी गुणसम्पन्नताके अनुमानमें साधन साध्यका तर्कप्रमाणसे विनिश्चय—गुणोंकी सिद्धिमें एक अनुमान यह दिया गया था कि प्रमाण किसी विशिष्ट कारणमें उत्पन्न होता है, क्योंकि यथार्थ वस्तुस्वरूपका विनिश्चय रूप कार्य पाया जाता है । पदार्थका यथार्थज्ञान और प्रमाण होना किसी विशेष कारणको सिद्ध करना है । वह विशेष कारण है गुण । तो उस सम्बन्धमें शङ्काकारने यह अटकवा डाला था कि विशिष्ट कारणजन्य प्रामाण्यका इन्द्रिय गुणोंके साथ सम्बन्ध क्या

प्रत्यक्षसे जाना जाता या अनुमानसे । वह भी कहना ठीक नहीं क्योंकि एक रूहा नाम का, तर्क नामका प्रमाण है, उससे अविनाभाव जाना जाता है । जैसे एक अनुमान बनाया कि पर्वतमें अग्नि होनी चाहिए क्योंकि धुवा होनेसे अब इसको सिद्ध करनेके लिये जो साधनका और साध्यका सम्बन्ध बताया जा रहा वह तकमें बताया जा रहा जैसे जहाँ जहाँ धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवा भी नहीं होता । यह जो एक युक्ति है यह युक्ति न तो प्रत्यक्षमें जानी जाती है न अनुमानसे, किन्तु तर्कसे जानी जाती है, ऐसे ही इन्द्रियके गुणोंके साथ साधनका सम्बन्ध बताया वह तर्कसे जाना जाता है और न मानो तो अप्रमाण्यको उत्पन्न करने वाले दोषकी भी प्रतीति कैसे होंगी ? वहाँ पर भी हम यह कहेंगे कि इन्द्रिय दोषके साथ साधनका सम्बन्ध क्या प्रत्यक्षमें जाना जाता है कि अनुमानसे ? तो दंप भी सिद्ध नहीं कर सकते ।

इन्द्रियोमें गुण और दोष दोनोंकी मिद्धि—प्रकरण यह चल रहा है कि इन्द्रियके यदि गुण ही, निर्मल्य हो तो ज्ञान सही होता है और इन्द्रियमें दोष हों तो ज्ञान मिथ्या होता है । इस प्रकरणमें यह शङ्काकार दोषकी सत्ता तो मानता है, गुणों की सत्ता नहीं मानता और उसका कहना है कि ज्ञानकी प्रमाणात्ता तो स्वप्नमेव उत्पन्न होती है और अप्रमाण्यकी उत्पत्ति दोषसे होती है । उसके निराकरणमें यह गुणोंकी सत्ता भी सिद्ध कर रहे हैं । गुण भी होते हैं और अवगुण भी होने हैं । जैसे रागद्वेष मोह आदिक अवगुण होते हैं कि नहीं ? होते हैं और शुद्ध ज्ञान उत्पत्ति ज्ञानप्रकाश ये भी कोई गुण हैं कि नहीं ? गुण है । कोई यह कहे कि शुद्ध जो ज्ञानप्रकाश है वह तो रागद्वेष मोहके अभावकी बात है । कोई गुण खास नहीं है तो यह बात कैसे जचेगी ? गुण भी होते हैं दोष भी होते हैं । गुणोंसे प्रमाणात्ताकी उत्पत्ति होती है और दोषोंसे अप्रमाणात्ताकी उत्पत्ति होती है चक्षुसे निर्मलता है तो चीज सही दिखेगी सफेदी है तो साफ और पीली दिजती है यदि वह तो चक्षुमें दोष है । इसी प्रकार जो ज्ञानकी सही उत्पत्ति हुई वह गुणोंसे हुई और मिथ्याज्ञानकी जो उत्पत्ति हुई वह दोषोंसे हुई ।

तुच्छ अभावकी अज्ञेयता—यह कहना ठीक नहीं कि निर्मलता तो दोषों के अभावका नाम है, उसे गुणरूपता क्यों कहेंगे ? अरे दोषका अभाव पदार्थमें स्वभावरूप पडता है । जहाँ यह किसीने कहा कि इस कमरेसे एक कलश उठा लावो, कलश वहाँ था नहीं तो वह कहेगा कि कमरेमें कलश है ही नहीं । अरे तुम अच्छी तरह देख आये ? हा हा हमने खूब देखा वहाँ कलशका अभाव है । तो कलशका अभाव भी आँवोंमें दिखता है क्या ? किसी चीजकी असत्ता आँवोंसे दिखती है क्या ? वह पुरुष इस कमरेमें आकर चाँकी, अलमारी, बँच, चटाई ये सब देख गया, कलशका अभाव नहीं देख गया । कलशका अभाव देखनेकी चीज नहीं है । देखनेकी

चीज क्या है कि जिसका अभाव जाना है उसे छोड़कर बाकी चीजका सद्भाव जाना, चीकी, चटाई, भीट आदिक सब कुछ निरखा इस रूप है कलकका अभाव ।

किसी पदार्थके अभावकी अन्यपदार्थ सद्भावरूपता— एक पदार्थका अभाव दूसरे पदार्थके सद्भावरूप होता है यह बात बतायी जा रही है । जैसे जीवमे पुद्गलका अभाव है । पुद्गलमे जीवका अभाव क्या है ? पुद्गल । पुद्गलका अभाव क्या है ? जीव । एक का अभाव दूसरेके सद्भावरूप हुआ करता है । इस बातको अन्य दार्शनिकोंने भी स्वीकार किया है और जैन दर्शन भी मानता है कि अभाव नामक तुच्छ अभाव सर्वथा अभाव नहीं तुच्छ अभाव कुछ चीज नहीं है । अभाव किसी अन्य पदार्थके सद्भावरूप होता है । तो यह कहना कि दोषके अभावका नाम गुण है सा दोषका अभाव तुच्छ अभाव नहीं । जैसे खरगंशके सींग ये तुच्छ अभाव है, माथने किसी पदार्थके सद्भावरूप नहीं है । आकाशके फूल ये किसीके सद्भावरूप नहीं हैं, इस तरहमे अभेद नहीं हुआ करता है । तुच्छ अभावकी मिथ्या नहीं होती, अभाव किसी न किसी पदार्थके सद्भावरूप रहता है । दोषका अभाव मात्र ही गुण कहलाये सो नहीं क्योंकि अभावसे कार्य नहीं होता । कार्य ह ता है सद्भावसे । तो यथार्थ उपलब्धि दोष के अभावसे नहीं होती किन्तु गुणके सद्भावसे होती है ।

तुच्छ अभावसे, असत्से कार्यकी अनुपलब्धि होनेसे मात्र दोषभावसे प्रामाण्यकी अनुत्पत्ति— जैसे कोई कहे कि गधेके सींगका धनुष बना लावो तो कोई बना सकेगा क्या ? वह तो असत् है । सर्वथा असत्से कार्य की उपलब्धि नहीं होती । ना दो अर्थोंमे श्राधा करता है जैसे कोई कहे—‘अब्राह्मणा भोज्यन्ताम्’—अब्राह्मणोंको खिलावो अब इसके दो अर्थ हैं ब्राह्मणोंको न खिलावो और ब्राह्मणोंको छोड़कर अन्यको खिलावो ऐसे दो अर्थ हुआ करते हैं न के । एक न का तो बिल्कुल निषेधरूप अर्थ होता है और एक न इसको छोड़कर बाकीके सकेन करनेके अर्थमे होता है । तो जो प्रतिषेध रूप है “न” ऐसा यदि अभावको मानते हो तो ऐसा सर्वथा न से अभाव न कार्य नहीं बनता, दोषके अभावमे कार्य नहीं बनता, किन्तु दोषका—अभाव है गुणों के सद्भावरूप । उससे कार्य बनता है । जैसे कोई कहे कि यह लडका फेल नहीं हुआ परीक्षामे तो इसका क्या इतना ही अर्थ है पास हुआ । अभावका अर्थ किसीके सद्भावरूप होता है, फेल नहीं हुआ, इसका केवल न से ही अर्थ लिया जाय तो उससे कक्षामे आगे न चढ जायगा । आगेकी कक्षामे चढेगा पास मानकर । फेल मानकर सर्वथा अभावरूप मानकर कक्षामे न चढेगा । तो किसीका अभाव अन्यके सद्भावरूप हुआ करता है । यो इन्द्रियमे दोषके सर्वथा अभावसे प्रमाणकी उत्पत्ति नहीं है किन्तु गुणोंके सद्भावसे है ।

अभावकी अन्यके सद्भावरूप न माननेपर दोषके सद्भावकी भी असिद्धि और, भी देखिये—गुण और दोष ये दोनों परस्पर परिहाररूपसे रहते

है। जहाँ गुण है वहाँ दोष नहीं जहाँ दोष है वहाँ गुण नहीं। इसमें यह मिथ्य हुआ कि दोनोंकी सत्ता हुआ करती है। जैसे जहा गर्मी है वहाँ ठंड नहीं, जहाँ ठंड है वहाँ गर्मी नहीं। तो इससे यह मिथ्य हुआ कि ठंड भी वस्तु है और गर्मी भी वस्तु है। अभावका अभाव क्या? सद्भाव। यदि अभाव किसीके सद्भावरूप न माना जाय तो दोषोंकी भी मिथ्य नहीं होती। दोष किसे कहते हैं? नैमित्तिके अभावका नाग दोष है तो कहते जावो नैमित्तिक अभाव है, दोष कोई चीज नहीं। अभावको यदि दूसरेके सद्भावरूप न माना जाय तो किसी बातकी सिद्धि नहीं हो सकती। तो जैसे निमलता आदि गुणोंसे भी याने गुणरहित चक्षु है, उसमें प्रमाण होनेमें जो स्वत मानते हो तो नैमित्तिके अभावसे सिद्ध कोई दोष नहीं है तो ऐसे चक्षुवोमें उत्पन्न हुए अग्रमाणाको भी स्वत मानो, अन्यथा प्रमाण परत मानो। अतः प्रमाणाकी भी उत्पत्ति परसे मानो और अग्रमाणाकी भी उत्पत्ति परसे मानो।

प्रामाण्य और अप्रामाण्यकी उत्पत्तिका सम्बन्ध - देखिये। इस शब्दाका सम्बन्ध कहाँ है? सूत्रजीमें बताया कि मतिज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है तब परसे उत्पन्न हुआ ना? इसपर यह दाशनिक कह रहा है कि प्रमाणाकी उत्पत्ति परसे नहीं होती पर है कहाँ वहाँ? पर तो तब कहलाये जब इन्द्रियमें कोई गुण हो। जैसे इन्द्रियमें दोष है वह चीज है, उससे अग्रमाणाकी उत्पत्ति होती है, उसके निराकरणमें कहा जा रहा है कि इन्द्रियमें गुण भी होते और दोष भी होते। भीमासकोंमें भी कहा है कि अप्रामाण्य तीन तरहका होता है - एक तो मिथ्या याने विपरीत, दूसरा—ज्ञानकी कमी और तीसरा सशय। इन तीनोंमेंसे दो तो वस्तुरूप है मिथ्यात्व और सशय। ज्ञानको होनेको छोड़कर दो तो किसी सद्भावरूप हैं तो उसकी उत्पत्ति दुष्ट कारणोंसे होती है ऐसा मानते हो तो इसका विरोध हो जायेगा अर्थात् अब तो प्रमाण जैसे स्वत माना ऐसे ही अप्रमाण भी स्वत, बन गया और यह जो कहा कि गुणोंसे दोषका अभाव होता तो इसका अर्थ ही यह है कि गुणोंसे गुण होते हैं और गुणोंसे प्रमाणाकी उत्पत्ति होती है तो प्रमाणात्व परत बन गया।

ज्ञप्ति और उत्पत्तिकी अपेक्षा प्रामाण्यकी स्थिति—ज्ञान और प्रमाण यद्यपि एक ही बात है फिर भी प्रमाणाका अर्थ यो समझना कि जब ज्ञानमें ऐसी दृढता सिद्ध की जाती कि यह ज्ञान यथार्थ सही है तो वह प्रमाण है अब उसमें प्रमाणाका आरोप करना यह परसे हुआ करता है और ज्ञप्तिकी दृष्टासे प्रमाणाता स्वत होती है और उत्पत्तिकी दृष्टिसे अनन्यासमें स्वयं व परसे उत्पत्ति होती है। ज्ञानका स्वरूप चल रहा है पहिले तो ज्ञानके स्वरूपका सविस्तार वर्णन किया। ज्ञान वही है जो स्वका और परका प्रकाश कराये। लौकिक ज्ञान तो हो गया पर यह ज्ञान प्रमाण रूप ही है, सत्य है, ऐसा पक्कापन दृढता किस कारणसे सिद्ध हो? यह प्रश्न अब इस प्रसङ्गमें होता है जिसके उत्तरमें ये सब बातें बताती जा रही हैं।

दृष्टिका नमत्कार देखिये भैया ! जरा दृष्टि फेरने भरकी जरूरत है कि अपना यह आनन्दमयी आत्मा सबसे निराला अपनी दृष्टिमें आ जाता है । केवल दृष्टिका ही तो देर है दुनियामे । अपने आपसे दृष्टि फेरी, बाहरमे दृष्टि की कि सारी उलझन, सारी समस्याएँ, विडम्बनाएँ कठिनाईयाँ ससार चक्र सब इसपर गुजरते हैं, और जरा दृष्टि अपनी ओर मोडकर कुछ अपनेमे निहारो कि समस्त सर्वस्व आनन्द निजी वैभव, सर्व कल्याण मंगल शान्ति सब कुछ अपने आपसे प्राप्त हो जाते हैं । मुक्ति का मार्ग क्या है ? सकटोमे दृष्टिनेका उपाय क्या है और वह कितना कठिन या सुगम है—इसको केवल एक इस कहावतसे समझिये—‘ज दिट्टा तित पिट्टा, जित पिट्टा तित दिट्टा । वही सारे सकटोसे दृष्टिनेका उपाय है । आज हमारी पीठ और जिससे हम पीठ किए हुए हैं उसकी ओर हो जाय दृष्टि वम समझिए कि सर्व कल्याण हस्तगत हो गए । धन्य है वे योगीश्वर जो अपने ऐसे योगीश्वरोंको क्या प्रामाण्य है यह उनके स्वरूपमे ही निर्णीत है । धन्य हो वह सगति, धन्य हो वह वाणी जिसमे रमकर यह जीव अपने आपके ज्ञानानन्दघन निज अतत्त्वकी दृष्टि बनाता है ।

दृष्टि परिवर्तनकी नुगमता— भैया बाहरमे सब माया, सब मोह जाल, समारमे खलानेके भावन है । जीते जाइये, जितने वर्ष जी है । अन्तमे सुध आयगी—ओह ! मेरा कुछ न था । जब सब कुछ छोडकर जाना पडता है तो सबका वियोग हं गा ना, अं ह ! मेरा कही कुछ न था, व्यर्थ ही भ्रम किया, यदि अभी से इस भेद विज्ञानकी भावना बना ली जाय तो कुछ सिद्धि भी हो लेगी । पर जिन्दगीमे यदि भेद भेद विज्ञानकी भावना न थी ता फल यह होगा, अतमे सकलेशसे मरण होगा । अरे जिम अं र दृष्टि लगा रहे है जिम ओर अपना आकर्षण बनाये है वहासे पीठ करलें, दृष्टि हटा ले । देखिये बहुत छोटी सी वैट्टी हंती किन्तु उजेला बहुत तेज होता उस वैट्टीका सारा प्रकाश मोडनेमे कितना विलम्ब लगता है । उमके वल्वका मुख मोड दिया, वहासे प्रकाश हटा, दूसरी ओर गया, उसमे भी विलम्ब है । उसमे भी क्षेत्रका अन्तर है परन्तु अपने आपमे उ पन्न होने वाली ज्ञान ज्योति ज्ञान दृष्टि, इस दृष्टिका मोडनेमे न क्षेत्रका अन्तर है कि कुछ देशोसे हटना पडता है और न इतनी विलम्ब की बात है । यह दृष्टि यह उपयोग बाहरकी ओर है, न करे बाहरकी ओर, भीतरकी ओर, उपयोग दे, तो उसमे कितना विलम्ब लगता है ? कुछ भी तो देर नही लगती जैसे अभी कलकत्ताका ध्यान कर रहे बादमे बम्बईका ध्यान करने लगे तो इसमे कुछ विलम्ब लगा क्या ? यों ही समझिये कि बाहरी पदार्थोमे दृष्टि हटाकर अपने आपके अन्त स्वरूपकी दृष्टि लगानेमे कितनी देर लगती है, क्या कठिनाई पडती है ? पर वासनार्यो बनी है अनादि कालसे और समागम भी मिलता है मोही जनोका अतएव बाह्य दृष्टि हटाकर अन्तर्दृष्टिक रना कठिन मालूम होता है ।

तत्त्वचिकी अत्यावश्यकता—अहो ! विषय कपायोमे प्रवृत्ति तो इसे

सुगम प्रतीत होती, किंतु अपने आपमें विशुद्ध वृत्ति करना कठिन प्रतीत होती है। जैसे एक दिलका ही बहलावा है मंदिरमें दर्शन करने जानेका। यह भी एक शुभ बहलावा है। दिल बहलाने आये मंदिरमें, पर ज्यादा देर क्यों नहीं टिक सके, अथवा किसी तत्त्ववातार्किके सुननेमें रुचि क्यों नहीं जगती। दर्शन करनेमें भी शुद्धभावसे प्रभु नाम नमस्कार मात्र क्यों नहीं जपा जाता ? आये, देर नहीं हुई, चलनेकी जरूरी लगी, चले गये क्या बात थी वहा ? वासना दूसरी पडी हुई है, दिल बहलावाकी एक रंटीन यह भी है। यो समझिये कि जब यहा तक भी वामना नहीं छूटती, वामना से मन प्रेरित है। तो ऐस वासना वाले मनमें दृष्टि निजकी कैसे जग सकती है। लेकिन यह पूर्ण निर्णयित है कि जब तक अपने आपके स्वरूपकी दृष्टि न बनेगी। यह आत्मा अपने आपके स्वरूपको न निरखेगा और इस ही कारण जो एक अनुपम अद्भुत आनन्द होता है उसको न अनुभवेगा तब तक जीवके सकट कभी टल नहीं सकते मोहजालमें क्या रखा है। दूसरे पदार्थोंकी सेवा कर करके अपने आपके आत्मबलको शिथिल कर करके कौनसा लाभ लूट लिया जायगा ? चेतना चाहिए, कुछ अपने आत्माकी भी सुध लेना चाहिए। उस ही आत्माकी चर्चा है। यह आत्मा ज्ञानस्वरूप है। ज्ञान स्वपर प्रकाशक है और ज्ञानमें प्रमाणताकी उत्पत्ति जिसे व्यवहारिक रूप देते हैं परसे होती है और वह जानकारी स्वसे सम्बन्धित जिससे प्रवृत्ति और निवृत्ति हाती है वह परिचयकी स्थितिमें स्वत होती है और अपरिचयकी स्थितिमें उसकी प्रमाणता परसे होती है।

परोक्ष ज्ञानकी परत उत्पत्ति हम आप लोगोका ज्ञान इस समय किसी कारणको पाकर उत्पन्न होना है। यद्यपि आ माका स्वभाव ज्ञान है तथापि इस कर्म सहित अवस्थामें हम आप जिन जीवोंकी स्थिति ऐसी है कि इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर ज्ञान उत्पन्न होता है तब ज्ञानकी उत्पत्ति परसे हुई। यद्यपि ज्ञानका उपादान आत्मा ही है पर यहाँ सर्वतोमुखी निर्णय किया जा रहा है। दर्शन शास्त्रका प्रकरण है। यह ज्ञान इस पर निमित्तके बिना नहीं हो सकता अतएव ज्ञानकी उत्पत्ति परसे मानी गई है और ज्ञान है सो प्रमाण है, प्रमाणमें भिन्न ज्ञान कुछ नहीं है। तब प्रमाणकी भी उत्पत्ति परसे हुई।

ज्ञानकी उत्पत्ति प त होनेपर भी उसमें प्रामाण्य स्वत होनेकी आगच्छा —स्वत प्रामाण्यवादी शङ्काकार यह कह रहा है कि ज्ञानकी उत्पत्ति चाहे परमें हो जाय, पर ज्ञानमें जो प्रमाणता आमी है उस प्रमाणताकी उत्पत्ति परसे नहीं होती वह स्वत ही है, क्योंकि प्रामाण्यका नाम है पदार्थ जैसा है उस प्रकारसे प्रकाश करदे, जानकारी बना दे, इसीका नाम है प्रमाण। सो चक्षु आदिक इन्द्रियसे ज्ञानकी तो उत्पत्ति हो गई और अब प्रामाण्यकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। प्रामाण्यकी उत्पत्ति इसके बाद इन्द्रियके गुण आदिकसे मानते हो जैन लोगो ! उनसे कह रहा है शङ्का-

कार । तो ज्ञानकी तो उत्पत्ति हो गई चपु आदिक सामग्रीते फिर भी अभी प्रामाण्य की उत्पत्ति नहीं हुई है । तो जरा ज्ञानका स्वरूप तो बताओ कि प्रमाण तो अभी बनता नहीं और ज्ञान कहाने लगे ऐसा ज्ञान भी कुछ है क्या ? अरे ज्ञानरूपताको प्रोडकर प्रमाणका स्वरूप और कुछ नहीं देखा जाता और प्रमाणरूपताको छोड़कर ज्ञानका स्वरूप और कुछ नहीं देखा जाता जिससे तुम यह मान सको कि ज्ञानकी तो उत्पत्ति हो गयी पर अभी प्रमाण उत्पन्न नहीं हुआ । प्रामाण्यकी उत्पत्ति इसरु उत्तर कालमे मानी जायगी । ऐसा नहीं है कि जैसे भीट तो पहिले बन गयी, उसपर चित्रकारी बादमे लिखी जायगी । ऐसा यहाँ नहीं है कि ज्ञान तो उत्पन्न हो गया उसकी प्रामाण्यता बादमे उत्पन्न हो । ज्ञान प्रामाण्यस्वरूपको लिए हुए है ।

ज्ञानकी भाति प्रामाण्यकी भी उत्पत्ति परमे हो सकनेमे शङ्का समाधान शङ्काकार कह रहा है और शङ्काकारकी शङ्का कुछ ठीक जच रही होगी उसका यह कहना है कि ज्ञान तो उत्पन्न हो जाता पहिले और उसकी प्रामाण्यता होगी बादमे, तो ज्ञानकी उत्पत्तिके साधन तो हुए और कुछ, और प्रामाण्यकी उत्पत्तिके साधन हुए और कुछ, तो विरुद्ध धर्म होनेके कारण और कारणभेद होनेके कारण ज्ञान जुदी चीज रही और प्रामाण्य जुदी चीज रही, फिर ज्ञानकी प्रामाण्यता यह कह ही कैसे सकते ? शङ्काकार यह कह रहा है । समाधान उसका इतना ही है कि ज्ञान की उत्पत्ति और प्रामाण्यकी उत्पत्तिका भिन्न-भिन्न समय नहीं है । जिस कालमे ज्ञान उत्पन्न होता उसी कालमे प्रामाण्यता भी बन गयी और जो ज्ञानके कारण हैं चपु आदिक वे ही प्रामाण्यके कारण हैं । सो प्रामाण्यकी भी ज्ञानकी भाति उत्पत्ति परसे हुई ।

प्रामाण्य स्वत उत्पन्न होनेकी शङ्काका एक युक्ति द्वारा समर्थन और समाधान अब फिर शङ्काकार कह रहा है । ध्यानसे सुनने लायक शङ्का है । देखिये । प्रामाण्य नाम उसका है जो पदार्थको उस ही प्रकार जना देवे, ऐसी शक्ति । पदार्थ, जैसा है उसको उस ही प्रकार जानकारी करा दे, ऐसी शक्तिका नाम है प्रामाण्य । और शक्ति भावोमे स्वत ही उत्पन्न होती है । उत्पादक कारणोके आधीन नहीं है । प्रमाणकी प्रामाण्यता स्वयमेव होती है अन्य किसी कारणोसे नहीं होती । जैसे बालूमे तेल नहीं है तो कितने ही कोल्हूवोमे पेला जाय पर उसमे तेलकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । ऐसे ही ज्ञानमे प्रामाण्य स्वय मौजूद है अतएव प्रामाण्य स्वय होता है । और, भी विशेष समझिये कि कायमे रहने वाले धर्म कारणमे होते है कोई, तो वह उस कारणसे उत्पन्न होता समझिये, पर जो कारणमे धर्म नहीं है और धर्म उत्पन्न होता है कार्यमे, तो वह धर्म कार्यमे स्वत उत्पन्न होता है । जैसे मिट्टीमे रूप है, यदि मिट्टीके पिण्डका घडा उत्पन्न होता तो वह भी मिट्टीसे ही आया लेकिन उस मिट्टीसे घडा जब बन चुका तो घडा बन चुकनेपर घडेमे जल धरनेकी जो शक्ति है वह

क्या उस मिट्टी, कुम्हार, दण्ड, चक्र आदिकसे आयी है ? घटकी उत्पत्तिमे तो वे कारण बने, पर घडेमे पानी रखनेकी जो शक्ति आयी है वह घडेमे स्वयं आई है, कागससे नहीं आयी है, इसी प्रकार ज्ञान तो परसे उत्पन्न होने लगा, ठीक है, पर ज्ञानमे जो प्रमाणता आई है वह परसे नहीं आयी, किन्तु स्वयमेव आयी है । कोई भी भाव अपने स्वरूपकी प्राप्तिमे कारणोंकी अपेक्षा रखता है, परन्तु उनका स्वरूप बन जाय फिर अपना कार्य करनेमे उसकी प्रवृत्ति स्वयमेव होती है । ये सब शङ्काएँ इस भ्रमपर निर्भर हैं कि ज्ञान और प्रमाणता इन दोनोंका अलग अलग मान रखा है । ज्ञान ही प्रमाण स्वरूप है । ज्ञानकी उत्पत्ति परसे हुई इसका अर्थ है प्रमाणकी उत्पत्ति परसे हुई । और देखिये लोग कहते भी हैं कि हमारे चक्षु जब दोपवान थे तो पदार्थ हमे उरटा दिखते थे और अब हमारी इन्द्रियमे निर्मलता आयी, दोप मिटा तो हमको पदार्थ सही मालूम होने लगे । तो पदार्थका सहं मालूम होनेमे कुछ कारण बना कि नहीं बस वही कहलाया पर । जो प्रमाणकी उत्पत्ति परसे हुई ।

ज्ञान, प्रामाण्य और उनकी उत्पत्ति विधि ज्ञान और प्रामाण्यके सम्बन्धमे कलकी तीन बातोंका स्मरण कर लेना, जो कल कहा गया था कि इस ज्ञान के वर्तनमे तीन बातें गुजरती हैं—ज्ञान स्वमन्वेदी है, वह अपने आप ही अपने आपको जानता है । जब ज्ञान उत्पन्न होता है तो अपने आपको जानता हुआ, चाहे उसपर उपयोग दें या न दें जो बात उसके प्रदेशोपर गुजरती है वह तब विदित होकर गुजरी, अनुरूप होकर गुजरी, चाहे हम अपने उपयोगको विदित करें या न करें । जब ज्ञान का काम केवल जानन है तो जाननका गुजरना वेदनरूपसे होता है । जो मूलमे ज्ञान स्वमन्वेदी है पर वह ज्ञान जिस पदार्थको जानता है उस पदार्थका निर्णय, यह ज्ञान सही है यह पदार्थ यो ही है इस प्रकारकी प्रमाणताका निर्णय परिचित दशामे तो स्वयमेव हो जाता । हम रोज मंदिर आते हैं और मंदिरकी सारी चीजें निरखते हैं । यह खम्भा है, यह चौकी है वेदी है, प्रामाण्य है आते ही भट समझ लेते हैं और जो कुछ करना होता है शिक्षक हकर अपनी प्रवृत्ति करते हैं । किसी अन्य शहरके किसी अपरिचित स्थानमे पहुँचे, वहाँ मंदिरमे जाये तो कैसा देखकर सोचकर जाते हैं, कैसी ईं निगरानी सी बनाकर देखते हैं तो अभ्यास दशामे होने वाली जानकारीमे और अनभ्यास दशामे होने वाली जानकारीमे कुछ अन्तर है । यही बात प्रमाण और अप्रमाणकी है । अनभ्यास दशामे प्रामाण्य परसे होता है और अभ्यास दशामे प्रामाण्य स्वतः होता है । यह सिद्धान्त उदा जानेपर कि प्रमाणमे प्रमाणता परसे होती है इसके लिये हेतु दिया यथार्थ उपलब्धि होनेके कारण । जब पदार्थकी हमे सही रूपमें जानकारी हुई तो उसमे कोई कही कारण होगा ।

केवल जानकारी मात्र होनेसे प्रामाण्य स्वतः माननेपर शङ्का समाधान ज्ञान और प्रामाण्यके सम्बन्धमे शङ्काकारने यह बात रखी थी कि भाई

यथार्थ उल्लेख कोई नहीं बात नहीं है। २ तरहकी उपलब्धि होती हैं एक यथार्थ जानकारी और एक अयथार्थ जानकारी इन दोनोंको छोड़कर कोई और जानकारी हो फिर उसमें यथार्थता जोड़ी जाय तो वह हेतु तुम्हारा सही है, किन्तु यथार्थ और अयथार्थको छँडकर उपलब्धि होना और कुछ है ही नहीं ? उत्तरमें यो समझना चाहिये कि सामान्य विशेष निष्ठ हुआ करता है। यथार्थ जानकारीमें या अयथार्थ जानकारीमें जो भी सामान्य है वह विशेष निष्ठ होता है। जैसे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य शूद्र चार प्रकारके मनुष्य हैं तो कोई कहे कि मनुष्य सामान्य तो कुछ चीज ही नहीं। अरे मनुष्य सामान्य अलगसे कुछ चीज नहीं किन्तु उसे चार वर्णोंकी व्यक्तियोंमें जो अनुगत प्रत्ययको लिये हुए बोध है उसमें मनुष्य सामान्य बराबर परखा जा रहा है। तो निर्विशेष सामान्य नहीं हुआ करता। पर समस्त पदार्थोंमें यह यह है, यह भी है ऐसा जो एक अन्वय रूप बोध होता है उसमें सामान्य परख लिया जाता है। जैसे गाय क ई नीली है, पीली है, काली है, सफेद है, लाल है। कोई छोटी सीगकी है कोई बड़ी सीगकी है, अनेक प्रकारकी हैं पर उन सब गायोंमें यह भी गाय हैं, यह भी गाय हैं, ऐसा जो गोत्व सामान्य है वह भी कुछ तत्त्व है या नहीं ? सामान्य विशेषमें रहा करता है और फिर जो इस लोकको प्रमाणित करना चाहे उनको दोनों बातें परसे माननी होगी। प्रमाणाता भी परसे होती है और अप्रमाणाता भी परसे हँती है। उत्पत्तिकी अपेक्षा।

प्रामाण्य और अप्रामाण्यकी उत्पत्तिविधि—शङ्काकारने यहाँ यह कहा कि प्रामाण्य तो स्वय होता और अप्रामाणाता परसे होती है। यदि अप्रामाणाता परस है तो प्रामाणाता भी परसे है। अन्यथा, अप्रामाण्य भी स्वत है और प्रामाण्य भी स्वत है। ज्ञानमें अगर स्वसम्बेदन आया तो वह भी स्वय आया। तो ज्ञानमें जो मिथ्यापन आया तो वह भी ज्ञानमें स्वय आया। यदि ज्ञानका मिथ्यापन दोषसे मानते हो तो ज्ञानमें सहीपन गुणोंसे मान लो। गुणदोषरहित इन्द्रिय सामान्य कुछ नहीं है। इन्द्रिय है तो या तो गुणवाली होगी या दोषवाली होगी। गुणवाली इन्द्रियसे जो प्रमाण ज्ञान उत्पन्न होता वह परत कहलाया और दोषवाली इन्द्रियसे जो अप्रामाणाता उत्पन्न हुई वह भी परत कहलायी। और, जो तुम्हारा यह कहना है शङ्काकारसे कहा जा रहा है कि कभी निर्मल भी इन्द्रिय पदार्थको उल्टा जान जाती है और कभी ललाई लिए हुए भी चञ्चु पदार्थको सही जान जाते हैं। फिर गुण दोषका नियम कैसे बना ? तो इसमें भी जानने वालेका ही दोष है। किसी भी अन्य कारणसे किसी पदार्थमें किसी पदार्थका अभिप्राय कर लिया गया, भाई दोष तो अनेक होते हैं, केवल एक आँखकी ललाईको जाना इतने ही तो दोष नहीं, वात, पित्त, कफ आदिकके विकार भी कितने ही प्रकारके हैं कि इन्द्रियमें हमारी समझमें भी न आ रहे हो ऐसे भी दोष आ जाया करते हैं। गुण उत्पन्न हुआ तभी प्रामाण्य आया। ज्ञान उत्पन्न होनेके बाद फिर ज्ञानकी प्रामाणाताके लिए गुणकी अपेक्षा की जाय, ऐसा तो नहीं माना। भाई।

ज्ञान हुआ तो उसीके साथ या प्रमाण बन गया या अप्रमाण । तो यो हम आप मत्र नोगोत्रा छद्मस्थ अवस्थामे ज्ञान भी परसे हुआ और प्रमाण भी परसे उत्पन्न हुआ ।

उपादानदृष्टिसे कार्यकी उत्पत्तिका स्वत ही विधान— भैया ! यहाँ मुझ रखना चाहिए कि उपादान दृष्टिसे ज्ञान आत्माम ही उत्पन्न होता है इन्द्रियमे उत्पन्न नहीं होता । प्रत्येक पदार्थ अपने आप स्वस्वरूपमे ही अपना कार्य उत्पन्न करते है, किसी परका स्वरूप लेकर कार्य उत्पन्न नहीं किया करते । जैसे मिट्टीमे घडा बना ता उसमे बाहरी कारण किनने ही थे कुम्हार भी, चक्र भी दण्ड भी । लेकिन घडा जो बना वह मिट्टीके ही अवयवसे बना कुम्हारसे, चक्रमे या दण्डके किसी हिस्सेमे नहीं बना । प्रत्येक कार्य जिन पदार्थकी अवस्थाये होती है उस ही पदार्थसे उत्पन्न हुआ करती है हाँ, उस उत्पत्तिमे पर पदार्थ निमित्त भले ही रहे आयेँ । यहाँ भी जितने कार्य हम आजका नजर आते हैं उसमे भी उपादान निमित्तकी बर-बर विधि चल रही है । यह चौकी बनी तो बड्डने बनाया, बसूला आदिक हथियारोंने बनाया तिमपर भी चौकी न बड्डके प्रदेशोमे बनी न बसूला आदिक हथियारोमे बनी किन्तु काठमे बनी । काठकी ही ऐसी अवस्था हुई । तो चौकीके निर्माणमे उपादान दृष्टिसे यद्यपि यह अवस्था परमे नहीं हुई, स्वयमे हुई, लेकिन निमित्त पाये बिना बड्ड और उम प्रकारका व्योपार हुए बिना चौकीका निर्माण हो गया था क्या ? उसी दृष्टिमे कहा जाता कि चौकीकी उत्पत्ति बड्ड आदिकमे हुई है ।

उपादानदृष्टिमे ज्ञान और प्रामाण्यकी उत्पत्तिका स्वत ही विधान— उक्त उदाहरणकी भाँति ज्ञानकी भी बात है । ज्ञान यद्यपि आत्माके ज्ञानस्वभावम ही उ पन्न होना है पर पदार्थोंके स्वभावसे नहीं । ज्ञानमय आत्माकी परिणति ही ज्ञान है लेकिन आज जो ममार अवस्थामे जीवोंकी अवस्थाएँ हैं उन अवस्थाओंमे ज्ञान अत्रत है ज्ञान अविकसित है उसका विकास इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर बन पाया है तो निमित्त दृष्टिसे उत्पत्ति परसे हुई उपादान दृष्टिसे उत्पत्ति स्वयको हुई । एक बालक स्कूलमे पढता है उसके अध्ययनके लिए उसके ज्ञानविकासके लिए गुरुका शिक्षण चाहिए पुस्तक चाहिए, कापी, पेन्सिल कलम आदिक चाहिए सब माधनोको वह जुटाता है, पर बालकमे जो ज्ञानका विकास हुआ वह क्या काग, पेन्सिल, कलम दवात आदिक चीजोमे निकलकर हुआ ? ये सब तो अजीब हैं जड हैं, जडसे ज्ञान आता ही नहीं है, और गुरुका ज्ञान कोई आनेकी चीज है ? गुरुका ज्ञान गुरुके आत्मा मे ही परिसमाप्त होता है । गुरुका ज्ञान यदि गुरुसे निकलकर लडकोमे जाने लगे तो कुछ ही दिनोंमे वह गुरु तो ज्ञानशून्य हो जायगा, क्योंकि जहाँ ४०-५० लडकोको ज्ञान दिया वहाँ ज्ञान क्षतम । प्रत्येक पदार्थकी अवस्था उस ही पदार्थमे उत्पन्न होती है, पर तो निमित्त मात्र है ।

वचन व्यवहारके समय उपदान निमित्तका तथ्य—इस समय भी हम

कुछ बोल रहे हैं, कुछ सोचकर बोल रहे हैं। जो भी चेष्टाये हम कर रहे हैं, वह स्वयं कर रहे हैं, पर इस प्रकारकी चेष्टायें हम ऐसे श्रोताजनोके वातावरणका निमित्त पाकर कर रहे हैं, तो यहाँ हमारी चेष्टा उपादानसे तो हममें ही स्वयंमे स्वतः हो रही है और निमित्त दृष्टिमें इतने श्रोताबोका निमित्त पाकर एक ऐसा अंतरगमे आशय बनाकर कि कुछ कहना चाहिए चेष्टा हो रही है इसी प्रकार सुनने वाले सभी लोग जो कुछ समझ रहे हैं वह सब वे अपने आपके ही प्रदेशोमें अपनी ही ज्ञान वृत्तिसे अपने ही आपमें परिणाम कर रहे हैं। हाँ उममें निमित्त ये वचन भले ही पड़े, पर जो कुछ अब था जिम पदार्थमें गुजरती है वह उस होसे उत्पन्न होती है। यह है निश्चय दृष्टिका कथन और वह बनी बैसे उसका कारण कलाप क्या है, ऐसी अवस्था बनानेके लिये हमें प्रयत्न कहा कथा का करना चाहिए, यह सब निमित्त दृष्टिसे बात विदित होती है। तो ज्ञानकी उत्पत्ति निमित्त दृष्टिसे परसे बताया गई है और उपादान दृष्टिसे स्वतः बताया गई है। अब ज्ञानमें जो जानकारी है, जाननरूप क्रिया है और ऐसा जानन, जिसकी वजहसे हम लगने योग्य बातमें लग जाये और हटने योग्य बातसे हट जायें, यह सब परिचिन दशामें बन होना है और अपरिचित दशामें परत होता है।

ज्ञानके फल और उनमें निर्णय ज्ञानके ४ फल हैं प्रथम तो जानकारी हो जाना, दूसरा जो ग्रहण करने योग्य ज्ञान है जिम तरह है उसे ग्रहण करले। तीसरा फल है- जो छोड़ने योग्य वस्तु है उसे छोड़ दे, और चौथा फल है कि न छोड़ना न ग्रहण करना, विन्तु उपेक्षाभाव रखे रहना देख लो जाननमें ये चार बातें हुआ करती हैं कि नहीं। इनमेंसे जो पहिला फल है जानकारी हो जाना वह तो उसका स्वरूप है निश्चयरूप फल है और जो ग्रहण करने योग्यको छोड़ दे ये जो दो फल हैं ये कुछ रागाशको लेकर होते हैं। ज्ञानके साथ यदि किसी प्रकारका राग है तो ग्रहण करने योग्यको ग्रहण कर लेता और छोड़ने योग्यको छोड़ देता तो जब निवेक और अनुराग इन दोनोंका सगम होता है तब ऐसी स्थिति बनती है कि उपादानको ग्रहण किया और हेयको छोड़ने लगे। जब अनुराग नहीं रहता, रागद्वेषकी वृत्ति नहीं रहती तो जानकारी करके एक उपेक्षा कर दी जाती है। न लगना न हटना केवल जानकारी रह गई। और ग्रहण हो जाना छोड़ देना यह उसमें बात नहीं होती। तो ये सब ज्ञानकी वृत्तियाँ ज्ञानकी ऐसी किस्में शनैक अनेक कारणोंके होने पर हुआ करती हैं। उस ही ज्ञानकी प्रमाणताके सम्बन्धमें यहाँ वर्णन चल रहा है। ज्ञानकी प्रमाणता परिचय वाली जगहमें स्वयं होता है यह सही बात है और ऐसे न परिचय वाली जगहमें कुछ और और साधनोंसे परख होनी है कि हमारा यह ज्ञान यथार्थ है।

प्रमाण और प्रामाण्यकी विधिपर अङ्का समाधान अङ्काकार दार्शनिक यह मानता है कि जो तत्त्व कारणमें पटा हो उममें होने वाले कार्योंकी उत्पत्ति तो

परसे मानी जायगी और जो तत्त्व कारणमे न पडा हो और कार्यमे ही दीखे तो उस की उत्पत्ति स्वत मानी जायगी । जैसे मिट्टीसे घडा बना तो घडेमे भी रूप है, और मिट्टीमे भी वह रूप था, तो पू कि वह मिट्टीमे भी रूप था अत घडेमे रूपकी उत्पत्ति मिट्टी कारणसे हुई लेकिन घडा बननेपर जो घडेमे पानीके धारणकी शक्ति है वह उस मिट्टीमे न थी, अतएव घटेमे जल धारण शक्ति स्वयमेव हुई है इसी प्रकार ज्ञानकी उत्पत्ति जिन कारणोंसे हुई है उन कारणोंमे हो गया ठीक है पर ज्ञान होनेपर ज्ञानमे जो प्रमाणता आयी वह प्रमाणता ज्ञानके कारणोंमे नहीं मिलती । अतएव प्रमाण्य स्वत हाता है । इस आशङ्काके समाधानमें कहते हैं कि ऐसा मानने वालोंके यहाँ आत्मामे अविद्यमान जो ज्ञानरूपता है वह इन्द्रिय कैसे बन जायगी क्योंकि आत्मा मे और इन्द्रियमे भी ज्ञानरूपता नहीं है । इस शङ्काकारके यहाँ आत्मा ज्ञानस्वरूप नहीं है ज्ञानका सम्बन्ध होता है तो आत्मामे अविद्यमान ज्ञानकी उत्पत्त होती मानी है । सो जब आत्मामे अविद्यमान होनेपर भी ज्ञानकी उत्पत्ति इन्द्रियसे मान ली तो अर्थको ग्रहण करनेकी शक्तिरूप प्रामाण्य यदि गुण वाली इन्द्रियसे मान लिया जाय ता इसमे कौनसा अपराध है ? ये समस्त शक्तिया अपने आधारभूत ज्ञानसे भिन्न नहीं है । ज्ञान यदि परसे उत्पन्न हुआ तो तुरन्त ही यह भी कहना होगा कि उममे प्रामाण्य भी परसे उत्पन्न होता तो जा ज्ञान होता है उस ज्ञानमे आगे होने वाले ज्ञानसे प्रमाणाता न माने स्वत माने ता अप्रामाण्यमे भी स्वत मान लो । ज्ञान हुआ वह ज्ञान यदि पर कारणोंकी अपेक्षा रखा करता है तो ज्ञानकी प्रमाणता भी अपेक्षा रखकर हुई और जहाँ नहीं हुई वहाँ प्रमाणता स्वत हुई ।

परोक्ष ज्ञानोंके प्रामाण्यके निर्णयका प्रसङ्ग प्रभुका ज्ञान कारणोंकी अपेक्षा नहीं रखता तो उमका प्रामाण्य भी स्वत है लेकिन प्रभुके ज्ञानकी बात नहीं कह रहे । प्रभुका ज्ञान न प्रमाण है न अप्रमाण । इस क्षेत्रमे देविय - प्रमाणकी खोज वहाँ की जाती जिम जगहमे अप्रमाणकी भी सम्भावना हो । प्रभुके ज्ञानमे अप्रामाण्यकी एक क्षणको भी सम्भावना नहीं है फिर वहा प्रामाण्यका क्या निराय करना, प्रामाण्यका निर्णय तो वहा किया जाता है जहा सम्वाद है और विसम्वाद भी है । मवाद विसवादकी घटनाये यहा आप हम अबके चल्ती हैं सो लौकिक जनोरे मुमुक्षु जनो तक प्रामाण्य अप्रामाण्यकी चर्चा चल रही है ।

प्रमाणसे प्रामाण्यकी भिन्नता न होनेसे प्रमाणवत् प्रामाण्यकी उत्पत्ति शङ्काकारने जो यह कहा था कि पदार्थकी उत्पत्ति तो परसे हुई किन्तु पदार्थमे जो अपने कार्यमे प्रवृत्ति होती है वह स्वयमेव होती है । जैसे घडेकी उत्पत्ति तो मिट्टी, कुम्हार आदिकसे हुई किन्तु घडेमे जल भरे रहनेकी शक्ति कुम्हारमे या उस मिट्टीसे नहीं हुई वह घडेमे स्वय हुई है । ऐसा कहना और इस प्रसङ्गमे घटाना यह कथन मात्र है, क्योंकि प्रामाण्यका अर्थ है क्या ? जैसा पदार्थ अवस्थित है उस ही रूपमे

पदार्थको जान लेना यह प्रमाण है और जब ऐसा प्रमाणका स्वरूप बन गया तो प्रमाणका स्वकार्य बना है ऐसा जानना, ऐसी पक्काई रखना और उसके फलसे ग्रहण और त्याग करना इस कार्यसे फिर किसी अन्य कारणकी अपेक्षा नहीं, किन्तु त्रिम कारणसे ज्ञान बना उसी कारणसे प्रामाण्य बना और उसका कार्य बना, कोई भिन्न कारण हम नहीं मानते। जो प्रमाणकी उत्पत्तिका कारण है वही प्रामाण्यकी उत्पत्ति का कारण है। यो समझ लीजिए जो ज्ञान उत्पन्न होनेका कारण है वही ज्ञानकी पक्काईका निर्णय करने भी कारण है और फिर इस शब्दाका के यहाँ विज्ञान तो उत्पत्तिके बादमे ही नष्ट हो जाता है अथवा हो जाता है सभी का। जिस किसी भी पदार्थका ज्ञान हो वह ज्ञान आगे ठहरता कहा है ? फिर अन्यका ज्ञान करने लगता है तो उत्पत्तिके बाद ही विनाश है फिर उसकी प्रवृत्ति स्वयमेव कैसे हुई ? विज्ञान ही नहीं रहा

यथार्थ ज्ञप्तिको प्रमाणकार्य माननेपर प्रामाण्यकी स्वत उत्पत्ति माननेकी अनियमित शब्दाकारने जो यह कहा कि प्रमाणकी उत्पत्ति तो परसे है मगर प्रमाणमे जो पक्काई आती वह स्वत होती है। प्रमाणका कार्य स्वत होता है, तो उनमे पूछा जाता है कि जैसा पदार्थ है वैसा जान लिया इतना प्रमाणका काम है क्या ? या यह प्रमाण है ऐसा दृष्ट निर्णय रखना, यह प्रमाणका कार्य है ? यदि कहो के प्रमाणका कार्य यह है कि जैसा पदार्थ है वैसा जान लिया। अरे तो इसीका ही नाम तो प्रमाण है। प्रमाणका कार्य भिन्न और हुआ क्या ? प्रमाणका कार्य जो यह अर्थ परिज्ञान मानेगे तो इसका अर्थ है प्रमाणने अपने आपको किया। जब प्रमाण परसे बना तो प्रामाण्य भी परसे बना। कोई मही ज्ञान हो यह चीज़ी है यह ज्ञान तो प्रमाण कहलाता और यह ज्ञान सही ही है, ऐसी जो पक्कायत ज्ञानमे बसी हुई है इसका नाम है प्रामाण्य। तो वह प्रामाण्य प्रमाणरूप है भिन्न चीज़ नहीं, जैसे ज्ञान और ज्ञानत्व, मनुष्य और मनुष्यत्व। ये कोई न्यारी चीज़ नहीं हैं। मनुष्य कहो तो एक मनुष्यका बोध हुआ और मनुष्यत्व कहो तो मनुष्यकी विशेषताका बोध हुआ। ऐसे ही प्रमाण और प्रामाण्य ये कोई न्यारी चीज़ नहीं है। प्रमाण यदि निर्दोष निमलता आदिक गुणवाली इन्द्रियोसे उत्पन्न होता है तो प्रामाण्य भी इसी तरह मान लीजिये। प्रमाणसे माना कि परसे हुआ और प्रामाण्यको माना कि स्वत हुआ यह बात ठीक नहीं है। यह बात कही जा रही है और जा दृष्टा न देते हो कि घडा तो परसे उत्पन्न हुआ पर जल धारणकी शक्ति घडेमे परसे नहीं हुई, अरे तो जिन अवयवो से घडा बना वे ही अवयव तो सब शक्तिके कारण हैं। उनका भी रूप घडेके रूपमे कर दिया। पर जितनी भी बात बनेगी किसी भी पर्याय बनकर वे सब शक्तियाँ उसके अवयवोमे हैं, द्रव्यमे हैं, पिण्डमे है। तो यदि यथार्थ परिज्ञानका नाम प्रमाणका कार्य है तो प्रमाणने अपने आपको किया यह ही समझना चाहिए।

यथार्थताके दृष्ट निर्णयको प्रामाण्य माननेपर प्रामाण्यकी समस्याका

समाधान यदि प्रमाणका कार्य यह मानते हो कि यह प्रमाण है ऐसा निर्णय निश्चय रखना गो प्रामाण्य है अर्थात् अपने आपके ज्ञानमे यह सही है इस प्रकारका जो अपने आपका परिज्ञान है, उसका नाम प्रामाण्य है। तो कहते हैं कि वह तो स्व रूप है उत्पत्ति क्यों मानते। और फिर कभी कभी तो जान रहे हैं गलत और भीतर मे यह निर्णय बन जाता कि यह ठीक है और कभी कभी जान तो रहे हैं ठीक और निर्णय यह बन जाता है कि यह कुछ गलत मानूम होता है तो इसका जो निश्चय है वह अपने आपकी कल्पनामे न बनेगा किन्तु दुक्तियामि, साधनोमे, प्रमाणसे यह सब कुछ जानकर कि खूँकि इसकी इन्द्रिया निदोष हैं, फासला भी सही है, मारी बात जाननेसे माना जायगा कि यह ज्ञान प्रमाण है। प्रामाण्यका निर्णय तो युक्तियोसे, बहु सम्मत मतव्योसे बनेगा, केवल एकका जिसका ज्ञान है उसकी कल्पनासे न बनेगा।

व्यवहार्य ज्ञानोमे प्रामाण्य अप्रामाण्यके निर्णयकी आवश्यकता— सिद्धान्तमे ज्ञानके ५ भेद माने हैं मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान। मन, पर्यय ज्ञान, और केवल ज्ञान। इन ५ मेंमे तीन तो परमार्थ प्रत्यक्ष हैं साव्यवहारिक नहीं किन्तु इन्द्रियकी सहायताके बिना केवल अपने आत्माकी उत्पत्ति होना प्रत्यक्ष प्रमाण है और उन तीनमे भी केवल ज्ञान सकल प्रत्यक्ष है और अवधिज्ञान मन पर्यय ज्ञान एक देश प्रत्यक्ष है। वहा की चर्चा इस समय नहीं कर रहे हैं किन्तु जो परोक्ष ज्ञान है, मतिज्ञान है, श्रुतज्ञान है, जिसमे प्रमाणताका और अप्रमाणताका विसम्बाद रहा करता है वहा की यह चर्चा चल रही है। हमारे इन ज्ञानोमे जो प्रमाणभूत ज्ञान बनता है वह ज्ञान तब बनता है जब हमारा मन इन्द्रिय अन्य साधन ये सब गुणवान न और जब ये साधन सदोष हुए तो अन्य स्वरूपका अन्य ज्ञान होता है। जैसे आँखमे जस गङ्गाका चश्मा लगाया उससे पदार्थका एक ज्ञान सामान्य तो है पर उसकी जो विशेषताएँ हैं उनमे अन्तर आ जायगा। है मफेद जान लिया पीला। तो जो उसमे विशेष निर्णय हुआ वह जैसे यहाके साधनोके आधीन है, जैसा चश्मा लगा उस रङ्ग न परिज्ञान हुआ, इसी प्रकार प्रत्येक ज्ञानमे जो एक ज्ञान सामान्य है, इतने मात्र न परिज्ञान वह तो सबमे है। चाहे झूठा ज्ञान हो चाहे सच्चा ज्ञान हो, है, इतना मात्र तो परिज्ञान हुआ, पर किस स्वरूपमे है क्या उसका असाधारण गुण है? निक विशेषतावोको लेकर जो ज्ञान होता उसमे निर्णय किया जाता कि यह ज्ञान प्रमाण है या अप्रमाण। न तो ज्ञान सामान्यका निर्णय करना है और न प्रभुके ज्ञान न निर्णय करना है कि वह प्रमाण है या अप्रमाण, किन्तु जिसके ज्ञानमे नाना विध विशेषताएँ आया करती है और वे विशेषताएँ भी ज्ञानमे स्थिर नहीं रहती। जहा दल बदलकर इन्द्रियज ज्ञान होता रहता है उस ज्ञानमे प्रमाणता और अप्रमाणता की बात कही जा रही है।

ज्ञानमे स्वसवेदनका स्वभाव—यो तो ज्ञानके पहले पतंमे स्वका सम्बेदन

सबसे होता है तब ज्ञान बनता है। यहाँ स्वके मायने आत्मा नहीं किन्तु जो जान रहा है वही ज्ञान। प्रत्येक प्राणी चाहे वह सजी हो या असजी, समझदार हो या ना समझ हो, ज्ञान जिसे जिस जीवके होता है वह ज्ञान खुदमे प्रभाव बनाता हुआ होता है, अब खुदमे किस जातिका प्रभाव है सजा रूप, प्रवृत्तिरूप, प्रोग्रामरूप, जिस किसी भी रूप है प्रभाव बनाता हुआ ही ज्ञान होता है। अनुभवन नहीं होता, खुदपर उमका गुजरना नहीं होता, खुद किस रूप वह बन जाय ऐसी बात नहीं होती तो ज्ञान हो जाय यह नहीं हो सकता। तो यह प्रथम पत वाली बात तो सब जीवोमे सब जानोमे होती ही है। यह ज्ञानका स्वभाव है। और बात है क्या? पुद्गलमे जैसे रूप है तो वह रूप पुद्गलमे नहीं बना, उसका पुद्गलमे असर नहीं होता, आधार नहीं होता, एक भिन्न सा रहे और पुद्गलमे ऊपर ऊपर ही ऐसा रूप हो कि भीतर बसा ही न हो यह बात क्या सम्भव हो सकती है? यह जानकारी नहीं है, इसका अनुभवन परिणामन मात्र है और आत्माका अनुभवन ज्ञान प्रयोग रूपसे होता है। जितने भी ज्ञान होते हैं वे अपने आपका सम्बेदन तो करते ही रहते हैं तब ज्ञान से बाह्य पदार्थोंके परिज्ञानरूप कार्य बनता है। अब इतनी बात तो हो गयी लेकिन जब उस पदार्थके परिज्ञानके प्रकरणमे आयेंगे तो वहाँ यह बात मिलेगी कि यदि हम उस वस्तुसे अजिक परिचित हैं तो वह ज्ञान स्वयमेव बन जायगा। उसमे हमें साधन न ढूँढने होंगे। हाँ सही है ऐसी जानकारी बनानेके लिये हमें यहाँ वहाँके कारण न ढूँढने पड़ेंगे। यदि अपरिचित जगह है तब तो युक्ति साधन ढूँढ ढूँढ कर प्रमाणात्ता का निर्णय करेंगे, चाहे परिचित अवस्थामे या अपरिचित अवस्थामे ज्ञानका निर्णय हुआ हो सभी ज्ञान इन्द्रिय और मनके कारणसे उत्पन्न होते हैं। यहाँ उपादानकी मुख्यतामे वर्णन नहीं है किन्तु एक लोक निर्णयके नातेसे वर्णन चल रहा है।

अपनेपर बर्तनेवाली बातकी चर्चा यह सब अपने घरकी बात कही जा रही है - अपने स्वरूपकी बात है। हममें क्या बातें गुजरती हैं, उसकी चर्चा है। देखिये! गुजर जाती हैं ये सब बातें, पर उसका पता नहीं है कि हममें क्या गुजरता रहता है। आचार्यदेव अपने अनुभवोंको ग्रन्थ विबद्ध करके हम सबको पता करा गये हैं। कि हम आपके अन्दर यहाँ हो क्या रहा है? जो नहीं हो रहा उसे तो मानते कि यह होता है और जो हो रहा उसे मानते कि यह नहीं होता है ऐसी स्थिति ससारी प्राणियोंकी एक मोह अवस्थामे हाती है। धन, वैभव, कुटुम्ब, पालन-पोषण किसीका कोई उपकार आदिक कार्य जिन्हे यह आत्मा कर नहीं सकता उन्हे मानता है कि मैं करता हूँ। करता यह कुछ नहीं, केवल भाव बनाता है प्रत्येक प्रसङ्गमें। चाहे आप अपने किसी इष्टका इलाज कर रहे हो, आप अपनी गोदमे उसका गिर रखे बैठे हैं, उसका शिर चाप रहे है, उसे औषधि भी खिलाते हैं, उसे आप साहस भी दिलाते हैं इतना सब कुछ करते हुए भी आप उसका कुछ नहीं कर रहे हैं, आप तो केवल अपने भाव भर बना रहे हैं। आप तो हैं जानानन्दस्वरूप, आप वहाँ क्या कर रहे हैं जरा

का यहा यह मतन्त्र चल रहा है कि लोकमे गुण नही हुआ करते हैं। दष तो हुआ करते है पर लौकिक भावामे दोषके अभावको गुण कह देते हैं। कोई भी वस्तु हा वह जैसा है अपने आप स्वय, सो है। उसमे गुण क्या है ? उममे कोई विकार गाये तो वह दोष है, वह कुछ नई वात आयी। और, जब नई वात नही रही तो उसीको लाग गुण कह देते है। शङ्काकार गुणका स्वरूप नही मानता। तो उनके प्रति कहा जा रहा है कि अनुमानको उत्पन्न करने वाला जो हेतु है उसमे एक गुण साध्यका अविनाभावी होना। देखिये किसी भी वातको सिद्ध करनेके लिते जो हेतु देंगे उस हेतुमे एक गुण होना चाहिए। क्या ? जिमको सिद्ध कर रहे हैं उसके बिना हेतु नही हो सकता, यह गुण होना चाहिए हेतुमे। जैसे घुवाको देखकर किसी मकानमे अग्निका अनुमान करते हैं तो हेतु हुआ घुवा। इस मकानमे अग्नि जल रही है घुवा होनेमे, तो उसमे हेतु क्या दिया - घुवा होनेसे। उस हेतुमे यह गुण पडा है कि वह साध्यके बिना नही होता। सिद्ध कर रहे है अग्निको अग्निके बिना घुवा नही हो सकता इस कारण घुवाको देखकर अग्निका अनुमान हो जाता है। तो अग्निका अविनाभावित्व होना हेतुका गुण है जैसे कि साध्यका अविनाभावी न हो तो यह उसमे दोष है। कोई ऐसा कहने लगे कि इस मकानमे अग्नि होना चाहिए। क्योंकि कौवा बैठा है। तो यह हेतु देना ठीक नही है। साध्यका अविनाभाव होने रूप हेतुमे गुण नही है। अग्निके बिना भी कौवा बैठा रहता है। उसका कोई कार्य कारण आदि सम्बन्ध नही है। तो साध्यका अविनाभावित्व नही रहा यह हेतुमे दोष है। न साध्यका अविनाभाव दोष रहा, गुण नही रहा। हो साध्यका अविनाभाव तब दोष न रहा, गुण हुआ। गुणका अभाव कैसे करते हो ? गुण भी है और दोष भी है।

दोषराहित्यको गुण मानकर गुणका अभाव माननेपर गुणविकल्पता को दोष मानकर दोषके अभावका प्रसङ्ग - यदि यह कहो कि साध्यका अविनाभावी रहना तो हेतुका स्वरूप ही है। गुण क्या ? वह तो वस्तुका स्वरूप है, होना तो उमे कहा जाय जो अलगमे है। दोष अलगसे होता है। जैसे आँखमे बडा अच्छा दिवता तो आँवमे कोई दोष नही है और यदि कम दीखे, पीला दीखे तो उस आँखमे दोष आ गया। जो था सो रह गया वह गुण है। यो ही यदि यह कहो कि अनुमान बनानेमे साध्य बनाने वाला जो हेतु है उममे गुण कुछ नही है। साध्यका अविनाभावित्व वह तो हेतुका स्वरूप है। तो यो यह कह देंगे कि जब हेतुमे अविनाभाव न रहेगा तो कह देंगे कि स्वरूपविकल्पता है, दोष भी क्या चीज है ? तो गुण भी है और दोष भी है।

प्रभुस्तवनमे गुणोकी प्रशंसा—भक्तामर स्तोत्रमे एक जगह लिखा है कि हे नाथ ! इममे अधिक आश्चर्य कुछ नही है कि सारे गुण आपमे आ गए। अरे कोई आश्चर्य नही ? लोकमे जो सबसे उत्कृष्ट वाते हैं, अच्छी चीजे हैं वे सब गुण प्रभुमे आ

गए । आश्रयं इसमे कुछ नहीं । आश्रयं हमे यो नहीं कि उन सारे गुण वेचारोंने बोधित तो बहुत की कि हम सभी ससारी लोगोके पास जाये पर सभी ससारी ल गो ने उन सारे गुणोको अपने पास आनेके लिये मना किया, तुम मत यहाँ आओ, तुम्हारे लिए यहाँपर जगह नहीं है और सारे दोषोको बड़े आदरसे बुलाया - आओ ! खूब रहो । यह तुम्हारा ही तो घर है, सो वेचारे सारे गुण भ्रूमाकर प्रभुमे पहुँच गए और सारे दोष ससारी लोगोमे पहुँच गए । सो देखो ! दोष एक भी प्रभुमे आया क्या ? क्यों आये ? उन्हे तो अनन्तानन्त घर मिल गये । सो कौन सो आश्रयकी बात कि प्रभुमे सारे गुण आ गए ! यह प्रभुकी प्रशंसा करनेका एक ढङ्ग है । तो गुण कोई मत्ता ही नहीं रखते, हैं ही नहीं कुछ दोष ही हैं, यह बात माननेके काबिल नहीं है । वस्तुमे सही स्वरूप रहना, यथार्थ स्वभाव रहना वे सब गुण हैं और विचार आना वे सब दोष हैं ।

गुणोके कारण आगममे प्रमाणता और भी देखिये ! जितने शास्त्र हैं आगम उनमे मागता क्यों है ? ये आगम प्रमाण क्यों माने जाते ? इसलिए माने जाने कि ये शास्त्र गुणवान पुरुषोके द्वारा रचे गए हैं । तो गुण कुछ है कि नहीं ? कहते भी हैं लोग कि यह ध्वनि ग्रन्थ प्रमाण है । अरे उसमे प्रमाण क्यों है ? अमुक आचार्यने वन या, उमकी टीका अमुकने की वह बड़े वैरागी तत्त्वज्ञानी पुरुष थे । तो गुणोकी ही तो चर्चा हुई । तुम कहते कि गुण कोई चीज ही नहीं है, दोष चीज है । आगममे प्रमाणता इमीनिये तो आती है कि वे गुणवान पुरुषोके द्वारा रचे गये हैं । कोई ल ग ऐसा मानते कि ज आगम है उनको कोई रचता नहीं है । जैसे कुछ ल ग तो मानते हैं कि आकाशसे शास्त्र उतरे । हैं ना कोई ऐसा मानते कि ईश्वरने खुद अपने हाथसे दिया किसी पैगम्बरको । फिर उमसे ये शास्त्र चले । ता ऐसा लोग क्यों मानने लगे ? यो कि हमारे शास्त्र सबसे अधिक प्रमाणभूत माने जायें । एक दृष्टिसे देखो ता उनकी यह बात सिद्ध भी होती है । एक तो यह कि आकाशमे उतरे मूलमे आगम सो ठीक है । आकाशसे तो उतरे हैं । ये द्वादशांग शास्त्र हैं आकाशसे उतरे मगर इसका मतलब समझो । यहाँमे ५ हजार ऊपर समवधारण है, वहाँ लाग जाते हैं, सभावोमे दि य ध्वनि सुनते हैं गणधरदेव उनके द्वादशाङ्गकी रचना करते हैं । सो इतनी दूरमे आरम्भमे उतरे ये सब शास्त्र । और लोग कहते हैं कि आरम्भमे शास्त्रको ईश्वरने दिया बाइबिल आदिक तो यह भी ठीक है, कहते हैं ना कि ये आगम सचज्ञद्वारा प्रणीत हैं । सर्वज्ञकी परम्परासे ये शास्त्र रचे चले आये हुग हैं । मूलमे प्रभुकी दिव्य-ध्वनि से उससे गणधरदेवने द्वादशाङ्गकी रचनाकी और फिर ये सब शास्त्र ऋषी मनीने मुनियोने बनाये और शास्त्र सभामे मगलाचरणमे कहते भी हैं अथ मूल ग्रन्थ, कर्तार सर्वज्ञदेव ता प्रभुकी देन है ना । अगर कोईयो मान ले कि जैसे उड़ता हुआ कोई हवाई जहाज है बिगड जाय तो वह आकाशमे गिर जाता है । इस प्रकार से शास्त्र आकाशसे गिरे हो और नीचे किसी पैगम्बरने भेजे हों ऐसी बात नहीं है ।

लोक व्यवहारमे भी गुणोंके कारण प्रमाणत्वका निर्णय-- लोक व्यवहारमे भी उसकी बात पत्की मानी जाती है जिसके प्रति लोग यह ख्याल करते हैं कि यह गुणवान है, यह सच्चा है यह ईमानदार है । ये गुण प्रसिद्ध हैं जिसके बारेमे उसकी प्रमुखता मानी जाती है । ग्राहक लोग उसीकी दूकानपर उत्मुकनामे पहुँचते हैं जिसके प्रति लोगोका यह ख्याल होता है कि यह मच्चाई बतता है, इसमे यह गुण है और लोभ लालच भी नहीं है, साधारण मुनाफा रखकर चीज देना है । ऐसी प्रसिद्धि जिस दूकानदारकी हो उसकी प्रमाणता मानी जाती है । तो फिर प्रमाणताका साधन निभर है उस ही गुणको मना करते हैं, कि इन्द्रियमे गुण नहीं हुआ करते, दोष ही हुआ करते हैं । गुण भी है दोष भी है । निर्णय कर लेना चाहिए कि गुणवान पुरुषका ज्ञान प्रमाण है । गुणवान इन्द्रियमे जाना गया ज्ञान प्रमाण है । दोषवान पुरुषका ज्ञान अप्रमाण है । सदेव इन्द्रियमे जाना गया ज्ञान अप्रमाण है । प्रमाणता और अप्रमाणताका निर्णय गुण और दोषसे होता है । तो जैसे अप्रमाणकी उत्पत्ति दोहसे होनेके कारण परसे हुई इसी प्रकार प्रमाणकी उत्पत्ति गुणवान इन्द्रियमे होने के कारण परसे हुई । अतः यह मानना चाहिए कि उत्पत्तिमे तो प्रामाण्य परत होता है और अग्निमे, जानकारीमे, ज्ञान अभ्यास दशामे स्वतः होता है और अनभ्यास दशामे परत होता है ।

साधनभूतके गुणके आधारपर प्रामाण्यका निर्णय ज्ञान स्वरूपके इस प्रकारमे ज्ञानकी प्रमाणताकी उत्पत्ति और प्रामाण्यका स्वकार्य इन दोनोंका क्या ढग होता है उसका निर्णय इस प्रकारमे चल रहा है । तो गुण कोई चीज होते ना । गुण न माननेपर न आगम प्रमाण ठहरता न लोक व्यवहारमे मानी जाने वाली बात प्रमाणता सिद्ध करनेके लिये अपौरुषेय माननेकी उत्पत्तिका अर्थ व्यर्थ उठाते हैं । आगममे प्रमाणता आती है तो ये गुणवान पुरुषोंके द्वारा रचे गए हैं इस आधारपर आती है । कोई बात अनादिमे चली आयी इस कारण भी प्रमाण नहीं, कोई बात अपौरुषेय हो इस कारण भी प्रमाण नहीं । उसके साधनमे आधारमे यदि गुण हैं तो प्रमाण है और दोष है तो अप्रमाण है ।

अपौरुषेयत्वकी मान्यतासे प्रमाणत्वके पूरा पडनेकी अनिष्पत्ति-- आगमको अपौरुषेय भी मान लो अपौरुषेय मायने पुरुषके द्वारा न रचा गया, इसका बोध किसी भी पुरुषके द्वारा नहीं रचा गया, आगमको अपौरुषेय भी मान लो तो भी अर्थमे जो प्रतीति आयगी वह स्वतः नहीं आ सकती जैसे आग अपनी लपटें उठाया करती है क्या कोई आगम भी अपनेमेसे अर्थ उठाया करता है ? यदि आगम स्वतः अपना अर्थ बतताया करें तो फिर सारे आगमसे अर्थ निकलते ही रहना चाहिए । कोई मुने चाहे न सुने वहासे तो अर्थकी बौझारें आती ही रहना चाहिये । यदि आगमको स्वतः प्रतीतिका उत्पन्न करने वाला, अर्थका बताने वाला मानते हो तो आगम स्वतः

अर्थ बताने वाला नहीं है सो प्रमाण नहीं होता, और जो पुरुष उमका अर्थ लगाये उसमे प्रयत्न करे तो उस प्रयत्नकी अभिव्यक्ति जो कर रहे हैं वे पुरुष तो रागादिक दोषोसे सहित है उससे उनके द्वारा बताया गए अर्थमे प्रमाणाता कै० आयगी। प्रमाण माना है जिन्होंने केवल शास्त्र, जिन शास्त्रोको किन्हीने रचा भी नहीं है, अपौरुषेय है तो वे शास्त्र स्वयं तो अपना अर्थ बता नहीं पाते और जो क ई उसका अर्थ लगायेंगे वे हैं रागादिक दोषोसे सहित, है उसमे उनके द्वारा बताया गए अर्थमे प्रमाणाता कैसे आयगी। प्रमाण माना है जिन्होंने केवल शास्त्र, जिन शास्त्रोको किन्हीने रचा भी नहीं है, अपौरुषेय हैं तो वे शास्त्र स्वयं तो अपना अर्थ बता नहीं पाते और जो कोई उसका अर्थ लगायेंगे वे हैं रागादिक दोषोसे सहित, अतः उनकी बातमे प्रमाणाता आ नहीं सकती। तब फिर मर्दव अप्रमाणापना रहा। कुछ गृह्यसिद्ध बात न हो और अप्रमाण आ न जाय इस डरसे आगमको अपौरुषेय मानना यह गजस्नानकी तरह है। जैसे हाथीने थड़ी देरको मन समझानेके लिये सोच लिया कि मैं स्नान करूँ सो सूँडसे पानी डाल स्नान किया, पर बादमे उससे भी अधिक धूल लपेट ली। ऐसे ही कोई सिद्धान्त ऐसा माने कि जिसमे कोई दोष न रहे और मानले विपरीत तो वह गजस्नानकी तरह है। इस कारण प्रमाणाकी प्रमाणाताकी उत्पत्ति स्वतः न मानना चाहिए। जिन साधनोसे ज्ञान उत्पन्न होता है वे साधन यदि गुणवान हैं तो निर्णय यह बनेगा कि यह ज्ञान प्रमाणभूत है। ज्ञानकी प्रमाणाताकी उत्पत्ति यो परसे हुई। तो इस प्रकरणमे यहा तक यह सिद्ध किया है कि प्रमाण गुणवान इन्द्रियसे उत्पन्न हो तो वह प्रमाण है और दोषवान इन्द्रिय आदिक साधनोसे उत्पन्न हो ज्ञान तो वह अप्रमाण है।

निर्निमित्त ज्ञप्ति माननेपर बाबा - भाट्टजन प्रामाण्यकी उत्पत्तिको स्वतः मानते और ज्ञप्ति भी स्वतः मानते है। उसमे यह तो अब तक सिद्ध किया गया है कि प्रमाणमे प्रामाण्यकी उत्पत्ति परत होती है अर्थात् इन्द्रिय और मन आदिक जिन साधनोसे ज्ञान उत्पन्न होता है तो उन ज नमे प्रमाणाता है अथवा नहीं है, इसकी भी उत्पत्ति उन्ही इन्द्रिय आदिक साधनोसे होती है अर्थात् गुणवान इन्द्रिय हो तो प्रामाण्यकी उत्पत्ति होती है। अब ज्ञप्तिके विषयमे प्रामाण्यकी स्वतः अथवा परत ज्ञप्ति सिद्ध कर रहे है। भाट्ट लोग ज्ञप्तिमे भी प्रामाण्यको स्वतः मानते है अर्थात् ज्ञानमे जो जानकारी हुई है और जो जानकर किसी पदार्थमे लगना चाहे व उससे हटना चाहे यह भी स्वतः हुई है, उनके प्रति पूछा जा रहा है कि यदि प्रमाण ज्ञप्तिमे भी सर्वत्र परकी उपेक्षा नहीं रखता तो यह तो बतलावो कि वह जानकारी निमित्त सहित हुई या निर्निमित्त हुई। जो जानकारी बनती है हम आप सब लोगोको, हममे कुछ भी सीमा, निमित्त स धन, आधार कुछ नहीं है क्या? अथवा हममे कुछ निमित्त है? यदि कहोगे कि हम लोगोको जो जानकारी होती है वह निर्निमित्त होती है तो फिर प्रतिनियत देश काल स्वभावका अभाव हो जायगा, क्योंकि यह चम्भा ही दिखता है,

सारा विश्व क्यों नहीं जाननेमें आता । यह जग ; इस तरह क्यों नजर आती, सर्व पदार्थोंके आकाररूप क्यों नहीं नजर आती ? न कोई देशका स्वभाव रहेगा, न काल का स्वभाव रहेगा । भव व्यवस्थाएँ नष्ट हो जायेंगी, इसलिए जानकारी भी निमित्त सहित होती मान ली जाना चाहिये और तब ज्ञप्ति सवथा स्वय होती है इस बातमें विघ्न आ जायगा ।

निमित्त सहित ज्ञप्ति माननेपर स्वतः प्रामाण्य होनेका अनियम — यदि कहो कि जानकारी निमित्त सहित होती है तो वह निमित्त क्या है ? हम जो कुछ पदार्थोंको जानते हैं उस भव जाननेमें निमित्त स्व है या पर है ? अर्थात् हम ही अपनी जानकारीमें जिस जिस पदार्थको जानते हैं उस समस्त जाननेमें हम ही निमित्त हैं अथवा पर निमित्त है । यदि स्वय निमित्त हैं तो प्रथम तो यह बात है कि स्व-सम्बेदी ज्ञान इस शङ्काकारने माना नहीं । दूसरी बात यह है कि यदि स्वय निमित्त बन जायें जानकारीमें तो स्वय तो सर्वद्व है फिर भी जिस च'हे अनियमित देय काल के नियम बिना जानकारी हने लगेगी । देखिये । ऐसा भी यह शङ्काकार है कि ज्ञान को स्वसम्बेदी तो मानता नहीं, अर्थात् ज्ञान स्वय अपने आपको जान जाता है ऐसा तो मानते नहीं और जानकारीमें प्रमाणात्ता स्वय होती है, इसे मानते हैं, खैर अन्यनिमित्त भी मान लें तो वह अन्य निमित्त क्या है ? क्या वह प्रत्यक्षसे जाना जाता है या अनुमानसे जाना जाता है ? प्रत्यक्षमें तो जाना नहीं जाता, क्योंकि प्रत्यक्षका व्यापार तब होता है जब इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध बने लेकिन ज्ञप्तिमें, प्रामाण्यमें इन्द्रिय का सम्बन्ध बनता नहीं और मनका भी सम्बन्ध नहीं बनना क्योंकि मन भी एक भिन्न वस्तु है, शङ्काकारके सिद्धान्तमें भी, उसमें क्या व्यवस्था बनेगी ? और इससे किसीका अनुभव भी नहीं होता । कहेंगे कि अनुमानसे जाना जायगा तो अनुमान तो तब बनता है जब कोई साधन हो । शायद यह साधन बताने लगे कि पदार्थका प्रकाश होता है इस कारण ज्ञप्ति होती है और प्रामाण्य स्वतः होता है तो वह अर्थप्रकाश क्या यथार्थ विशेषण सहित है अथवा निर्विशेषण है ? यदि विशेषण सहित है तो उसे पूर्वमें ही जाने हुए जानसे, प्रथम प्रमाणसे जाना या अन्य प्रमाणसे । प्रथमसे जाना बतावेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष होगा दूसरसे अनवस्था दोष होगा । सीधीसी बात है कि हम जानते रहते हैं और उन जानकारियोंमें कोईसी बात तो जल्दी स्वतः हो जाती है वहाँ अम्यास दशामे प्रामाण्य स्वतः है और किसी जानकारीमें प्रमाणात्ता आना यह कुछ और माघनोंसे ठूठकर आता है इस कारण अपरिचित दशामे प्रमाणात्ता परल है ।

किसी विदित वस्तुमें भी अनेक अशोकी अपरिचितता होनेसे उनके प्रामाण्यकी परत सिद्धि — कई बार ऐसा भी होता कि आप अपने घरमें सीढ़ियों पर रोज चढ़ते हैं ऊपर जानेके लिये, पर पूछा जाय कि बतावो आपके घरके जीनेमें कितनी सीढ़िया हैं तो आप बता नहीं सकते । रोज रोज चढ़ते हैं, दसोंबार चढ़ते

उतरते हैं पर गिनतीमें कितनी सीढियाँ हैं यह पता नहीं है, यद्यपि है अभ्यासकी दशा परिचयकी दशा। केवल उस रास्तेसे जानेका अभ्यास है सो गस्ता भी खूब मालूम है। झट किसी चीजका खबर आयी, ऊपर रखी है, तुरन्त पहुँच गए। तो एक ही पदार्थमें जिस तत्त्वका अभ्यास हो उसका तो प्रामाण्य स्वतः होता है और जिसका अभ्यास न हो उसका प्रामाण्य परत होता है। आपके घरकी सीढियोंको कोई कह दे कि इसमें तो १४ सीढ़ि हैं तो आप यह कहोगे कि गिनकर दिखावो। गिनोगे तब निश्चय होगा तो उनकी गिनती आपको अपरिचित है और रास्ता परिचित है। कोई पूछे आप इस सज्जनको जानते हैं ना जो आपका रिस्तेदार हो, कुटुम्बी हो? अजी इसका तो हम खूब जानते हैं। दसो वीसो वर्षसे साथ रहा, साथ पढा, इसके रग रगका हम जानते है, अच्छा साहब। तो बतावो इसके पेटके ऊपर पसुलिया कितनी हैं? गलेके भीतर नसे कितनी हैं? अरे जितना जानते है उनना परित्रय है। किसी भी एक पदार्थके बारेमें जितना परिचय है उतनेका तो अभ्यास है और जिसका परिचय नहीं उसका अभ्यास क्या? तो अभ्यास दशामे प्रामाण्य स्वतः होता है और अनभ्यास दशामे प्रामाण्य परत होता है।

दोनो नयोसे ज्ञानतत्त्वके निर्णयकी आवश्यकता—यह सब दर्शन शास्त्र में ज्ञानतत्त्वकी चर्चा चल रही है जिस ज्ञानके द्वारा पदार्थका निर्णय किया जाता है। यो समझिये कि यह यथार्थ व्यवहारकी परीक्षा करने वाला शास्त्र है। यद्यपि हम निश्चय दृष्टिसे जब निरखेंगे तो हमें एक पदार्थ, एक तत्त्व, एक परिणति, एक स्वभाव वही कर्ता कर्म करण सम्प्रदान अपादान आघार दिखेगा। यह कहलाती है अध्यात्म दृष्टिसे निश्चय दृष्टि। कितने ही मेलोमें कुछ भी कार्य हो रहा हो निमित्त यद्यपि अनेक हैं फिर भी यदि कोई केवल एक परिणामन वाले पदार्थको ही निरख रहा है तो उसे तो यह दिखेगा कि पदार्थका परिणामन खुदमें खुदके द्वारा खुदसे खुदके लिये हुआ। वाद विवादके प्रसंगमें भी जहा स्वरूपका निश्चय किया जा रहा हो, अध्यात्म दृष्टिसे यह वादी अथवा प्रतिवादी अपने आपमें अपना श्रम कर रहा है, विकल्प वृत्ति बना रहा है और अपने ही द्वारा आनेमें अपने लिये बना रहा है पर केवल एक निश्चयका एकान्त कर लेनेसे तीर्थ रुक जायगा। धर्म वृत्ति समाप्त हो जायगी। अतः व्यवहार दृष्टिसे भी निर्णय करना आलम्बन लेना यह भी आवश्यक हो जाता है। तो दर्शन शास्त्रमें वस्तु स्वरूपके यथार्थ सर्वतोमुखी वर्णन करनेके लिये ज्ञानकी यह प्रथम व्याख्या की जा रही है।

निश्चय एकान्तमें व्यवहार विडम्बना—यो कोई निश्चय एकान्तकी ही धुन रखा करे तो फिर है क्या? एक उद्दण्डता सी छा जायगी। हम आपसे कैसा भी व्यवहार करलें बुरा बोल लें और कोई कहे कि तुमने ऐसा अपराध क्यों किया, उसका फसूर क्यों किया? अजी कोई जीव किसी दूसरेका कसूर कर सकमा है क्या? हम वचन वर्णनावोके कर्ता हैं क्या? एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका क्या करता है?

इतने शब्द ही न चालें, जो मा-व्यवहारकी विगुद्धि स्वतन्त्र कर दी जाती है और यदि ही कोई ऐसा कि मनमुचमे यह श्रद्धा जगे कि मैं शब्दका कर्ता नहीं। मैं दूसरे पदार्थका कुछ परिणामन करता हूँ तो इस श्रद्धावालेने फिर दुर्बल व्यवहार बनेगा नहीं। तो अध्यात्म दृष्टिमें जो स्थान मिलता है वह उड़ी नम्रालका स्थान है और अपूर्व है जोधमे अध्यात्म महलपर चढ़नेके लिये जा रास्ता तय करत है उस रास्तेको तो दान शान्त तय कराता है। अध्यात्म तो महल ह और दर्शन धान-न सम महल पर चढ़नेकी सीढ़िया हैं।

प्रयोगात्मक प्रतिबोध एक बार गुरुजी सुना रहे थे कि एक पंडित किमी उद्ध पंडितस पढा करना था किन्तु वा उसका एक अ-देवाद, कान्दवाद, ब्रह्मवाद, ब्रह्म सत्य है और मय मिथ्या है पर आचरण था उमका जहाँ चाह जब चाहे जो चाहे गये पीने का। एक बार उस शिष्यने देखा कि गुरुजी एक भाम पताने वानेकी दूकानपर उठे रसगुल्ला खा रहे थे, तो उस शिष्य पंडितने गुरुजीके प्रतिबोधके लिये दा तमाचे जड दिये। गुरु कहता है कि अरे ! यः तूने क्या किया ? दिग्य बला आप इस दूकानपर रसगुल्ले क्यों खा रहे हैं ? तो गुरु कहता है कि गरु ब्रह्म सत्य है और सब मिथ्या है। तो शिष्य वाला फिर आप क्यों नाराज होते ? हमारे ये दो तमाचे भी मिथ्या हैं। तो यथार्थ ढङ्गसे विषय कपायास रचि हट जाना यह अन्य बात है और बोल-चालमें बोलना यः अन्य बात है। जैसे रोटी रोटी शब्द बोलनेसे कही रोटी तो नही पक जाती, ठेमे ही शब्दोंके बोलने मात्रसे आत्मामे यह प्रभाव नहीं जगना जो प्रयोगसे जगा करता है। ता जो प्रयोग करनेकी विधि है वह दर्शनशास्त्रमें विदित होनी है और प्रयोग किए जानेके सम्बन्धमें जो स्थिति बनती है वह अध्यात्म की स्थिति है।

हमारा स्वभाव और परिस्थिति इस प्रसङ्गमें यह बताया जा रहा है कि ह आत्मन् ! तुम ज्ञानस्वरूप हो, वह ज्ञानस्वभाव विकसित होता रहे गेसी भीतर में भावना पडी हुई है। और, उस स्वभाव दृष्टिसे देखा जाय तो तुम्हारा स्वरूप सर्वथा पमाण रूप है, यथार्थ सत्य है, सबज्ञताको लिए हुए है। लेकिन, परिस्थिति जा हो रही है, जिस परिस्थितिमें हम आपका काम चल रहा है उस परिस्थितिका विवरण जानना चाहे तो बात यह है कि हम आपको जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह इन्द्रिय मनके निमित्तसे होता है। श्रुतज्ञानकी भी उत्पत्ति इन्द्रिय और मनके निमित्तसे ही रही है, जिसमें मतिज्ञान व्यवहित है। मतिज्ञानकी उत्पत्ति तो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न हो ही रही है। यद्यपि श्रुतको मनसे उत्पन्न होना बताया है लेकिन जिन जीवोंके मन नहीं है क्या उनके श्रुतज्ञान नहीं होता ? मतिज्ञान और श्रुतज्ञान समस्त सारी प्राणियोंके होता है। एकेन्द्रियमें लेकर पञ्चेन्द्रिय तक प्रथम गुरुस्थानसे लेकर १२ वें स्थान तक श्रुतज्ञान बना रहता है और हम आप सब बराबर समझ भी रहे हैं।

जो ज्ञान उत्पन्न होता वह इन्द्रिय और मनके माध्यमसे होता है और यही एक कारण है कि प्राणियोंको इन्द्रियके विषयमें प्रीति जगती है। यह ज्ञान इन्द्रियका निमित्त पाकर होता है। और, जिम निमित्तसे यह ज्ञान चलता है उस निमित्तमें इस ज्ञानकर्ता को प्रीति जगना एक प्राकृतिक सी बात है। तो इसे इन्द्रियमें प्रीति जगी। अपना शरीर अपने नाक सुगंध अपने आपको प्रीतिकर होते हैं। बहुत बूढ़ा आदमी भी यदि दर्पण देखनेको पा जाता है तो वह भी अपने नाक मुखपर हाथ फेरकर अपनी सुन्दरता में प्रीति करता है। तो इन्द्रियमें प्रीति होना प्राकृतिक बात है, क्योंकि उन हीसे ज्ञान जग रहा है।

निश्चयत ज्ञानकी स्वतः व्यक्ति—निश्चय दृष्टिसे यह आत्मा ज्ञान स्वरूप है और इसमें जो विकास होता है ज्ञानका अवसर पा पाकर अपने ही ज्ञान स्वभावमें ज्ञानका विकास होता है। ये इन्द्रिया वास्तविक मायनेमें ज्ञानकी उत्पत्ति करने वाली नहीं हैं किन्तु ज्ञानकी रोडक है। जैसे एक मकानमें कोई खिडकीया लगी है तो लगे जब कोई चीज बाहर देखना चाहते हैं तो खिडकीसे देखते हैं और आनन्द मानते हैं कि हमारे घरमें अच्छे माँकेपर खिडकी है। हमको यहाँसे सारी सड़क दिखती रहती है। पर आप यह बतावो कि आप खिडकीसे देखने है क्या ? अरे खिडकी न होती तो क्या आपको कुछ न दिखता ? हाँ कैसा दिखता, भीट तो आ जाती। अरे भीट भी क्यों आ जाती ? कुछ भी न हो तो भीट भी किस तरहसे दिखेगी। फिर खिडकी का गुण क्यों गा रहे। खिडकीकी बनावट सजावट किसी तरहका धक है। ये मिल गए सो देखते हैं, पर देखने वाला खुद अपनी कलासे योग्यता देखता है। भीट आड़े पड गयी इसलिये खिडकीका सहारा लेना पडता है यदि भीट आड़े न पडी हो तो खिडकी के सहारेकी जरूरत क्या थी ? ऐसे ही हम आप कर्मोंके भीटसे दवे पडे हैं इस कारण यह कुछ इन्द्रियोंका सहारा लेना पड रहा है ज्ञानके लिए लेकिन क्या आत्माका स्वभाव ऐसा है कि किसी भी परको जाननेके लिये इन्द्रियका सहारा ले, ऐसा स्वभाव आत्मामें रच नहीं है, ऐसा ज्ञानस्वरूप है यह आत्मा। उस स्वभावको यह जीव पहिचान सके इस और यदि प्रयत्न करे और जान जाय। तो इससे बढ़कर पुरुषार्थ, व्यायाम, अर्जन, कमाई और कुछ नहीं है।

विकल्प व्यवसायोका धोखा - जो कुछ बाहर नजर आ रहा है इस सबका पूर्णतया धोखा है, कुछ लाभ नहीं मिलता। अपने बल, ज्ञान, सुख, दर्शन इन चार गुणोंको नष्ट कर दिया जाता है। अब तककी जिन्दगीसे श्रदाज लगा लें कि इन अनेक वर्षोंमें किस किस वैभवसे प्रीति नहीं की। वचनमें जवानीमें सारे जीवनमें किन किनका सम्बन्ध, क्या क्या प्रीतियाँ न की होगी। अब बतावो कि जो मोज माना, जो प्रीति हुई वह सब सचिंत होकर क्या आज कुछ है उनकी गाँठमें ? अजीब पदार्थोंका यदि दोरेमें मचय करते जावो तो कुछ ही दिनोंमें दोरा भर जायगा, पर

यहा तो यह भावरूप है । जो भाव बनता उसका सचय तो दूर रहा, वह अगले क्षणमे टिक नहीं सकता । जो भाव बना, जो प्रीति बनी, जो विकल्प हुआ, जो मोह किया वह अगले क्षण नहीं ठहरता और किसी दूसरे विकारको, प्रीतिको, मोहको उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है ।

विभावोकी प्रबल शत्रुता और उसके निवारणका उपाय ज्ञानकी सम्हाल - देखिये भैया ! कितना जगरदस्त दुश्मन है यह विभाव । कोई एक दुश्मन मेरे सामने देख तक रहे तो उसका इलाज भी कर दें पर यह विभाव दुश्मन तो उ पन्न होकर दूसरे दुश्मनको उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है और यह परम्परा चलती रहती है, फिर दूसरे विभाव और दुश्मन दूसरे अगले क्षणमे नये विभाव दुश्मनको उ पन्न करके नष्ट हो जाते हैं । वनायो ऐसा जबरदस्त आक्रमण है इस आत्मापर । उन विभावोका, उन मौजोका, उन प्रीतियोका न सचय होता और जब विभाव होते तब शान्ति रहती है । मव घोखा है, क्लेश है, बरवादी है । लोग विकल्प करते हैं कि मैं इतना धनी हो जाऊँ, विकल्प करके पाप करके तो स्वयं मलिनता मिलेगी । क्या है वैभव ? पर वस्तु है और इकट्ठा होगया तो क्या हो गया ? यह तो मरकर कही चला जायगा । रहे बाल बच्चे कितने भी तो उससे क्या सम्बन्ध है इस व्यक्ति का ? हा, बच्चोके पुण्यका उदय है, उन्हें वैभव मिलना है, उनके लिए नौकरी कर रहा है यह कमाने वाला व्यक्ति । शान्ति, सन्तोष अचुराग तत्त्वप्रेम, आत्ममहिम्ना ये बातें होती रहीं तो समझिये कि हम अपना भविष्य बना रहे हैं ठीक, और ये बातें न बने, हिंसा भूठ, चोरी, कुशील परिग्रह, इन पापोंमे ही उपयग लग रहा है तो चाह लौकिक इज्जत बड़ा जाय, कुछ सम्मान हा जाय तब भी कुछ नहीं रखा । अपने ज्ञानभावक मगहालो, अपने ज्ञानस्वरूपकी विशेषता, ए निहारो, क्या उसमे शैली है, उस ही ज्ञानकी इस प्रमाणमे चर्चा चल रही है कि ज्ञान ही प्रमाण है और प्रमाणाता जानकारीमे तो परिचय दशामे स्वत होती है और अपरिचय अवस्थामे परत होती है ।

सवादी ज्ञानसे पूर्वज्ञानमे प्रमाणता, दृढताका परिच्छेदन जो कोई ज्ञान सदिग्ध रहता है, अ माण रहता है, पदार्थ ऐसा है या नहीं, पदार्थके जाननेकी यथार्थ रूपसे पहिचान की उत्सुकता रहती है तो वह दूसरे ज्ञानसे प्रमाण आता है । जैसे कुछ अदाजा लगाया कि बहा जल होना चाहिए, पर दृढ निर्णय न था तो अन्य साधनोके ज्ञानकी रूपेक्षा रहती है । उसके कुछ चिन्ह दीखे, कोई पानी भरते हुए आया दीखा अथवा आमपास कुछ खपरिया दीखी ता ऐसी बातों यह जल है ऐसा निर्णय किया जाता है । तो जो पूर्वज्ञान अनभ्यस्त दशामे होता है अतएव वह अभी अप्रमाण है, तो उसकी प्रमाणाताके लिए दूसरा ज्ञान बनना है । लेकिन इस विषयमे शङ्काकारने कुछ दोष दिया था कि अगर सवादी ज्ञानसे पूर्व ज्ञानकी प्रमाणाता मानी जाय तो इसमे अनवस्था और चक्रक दोष आते हैं, वह भी बात ठीक

नहीं है, क्योंकि सम्वादी ज्ञानसे, द्वितीय ज्ञानमें पूर्वज्ञानकी प्रमाणाताका निश्चय करके प्रवर्तन नहीं होता। सम्वादी ज्ञान परिणति नहीं करता किन्तु एक अवगम बन जाता है तब परिणति होती है। जैसे अग्निका रूप देखकर भट्ट 'यह बोध होता है कि इससे ठंड मिट जाती है। दूसरोको देखा ना ठंड मिटाते हुए तो सम्वादी ज्ञानसे तुरन्त निर्णय हो जाता। यहाँ दूसरेकी अपेक्षा नहीं करनी है, जिस विधिमें जिस ज्ञानसे सम्बन्ध है उस विधिसे वह ज्ञान हो जाता है।

ज्ञानप्रामाण्यविधिसे विपरीतविधिमें प्रामाण्यकी असिद्धि - एक कहावत है कि 'यह तो बड़ी टेढ़ी खीर है' खाना मुश्किल है। उमका भाव क्या है? एक अधा पुरुष था, उसको एक बालकने कहा - बाबाजी, हम खीर विलायेगे। उस अधेने कभी खीर न खाई थी, तो वह पूछता है कि खीर कैसी होती है? खीर सफेद-सफेद होती है। उसने सफेद भी कुछ न देखा था, जन्मका अधा था। फिर पूछता है— सफेद सफेद कैसी? तो लडका कहता है बगुला जैसी। उसने बगुला भी कभी न देखा था। तो अधा पूछता है कि बगुला कैसा? तो अधेके मामने ऐसा टेढा हाथ करके रख दिया और कहा कि बगुला ऐसा होता है। जब अधेने टटोला ता कहता है अरे, र रे, ऐसी टेढो खीर हमें न चाहिए। ऐसी टेढी खीर तो पेटमें गटेगी। भला बनावो खीरका तो बोध करान था, रसमें बोध कराता तो ठीक था, पर उसने स्पर्श का और आकारका उदाहरण दे दिया। जिस पदार्थके ज्ञानका जो तरीका है उस तरीकेसे ज्ञान किया जाय तो ज्ञान होता है। यदि उस अधे पुरुषको वह बालक यो ममभाता कि बाबा जी देखो यह है खीर इसे अपने हाथमें लो और खाकर देख लो कि खीर कैसी होती है। वह खा लेता तो परख जाता कि खीर ऐसी होती है और यह है सफेद। तो अधा आखसे न देखनेपर भी खीरकी सफेदीपनका अनुमान रखता। तो जितना हम आप सबके ज्ञान है और प्रवृत्ति है, हम दूसरोको देखते हैं कि ये इस पदार्थका इस तरह उपयोग करते हैं और खुद भी उसकी परीक्षा कर लेते हैं तब फिर अभ्यास दशामे ज्ञान करते ही प्रवृत्ति करने लगते हैं।

दृष्टान्त और विवरण द्वारा अभ्यास व अनभ्यास दशामे प्रामाण्यके विधानका वर्णन जैसे रसोई बनाना हो तो भट्ट रसोई घरमें घुस गए, चूल्हा जलाया, आटा मेका और रोटी बना ली। उसमें कोई दिमाग भी लगाना पडता है क्या? कई प्रमाणपना भी टूँडना पडता है क्या? वह अभ्यस्त दशा है तो भट्ट रस्य ज्ञान हो जाता है, हाँ अनभ्यास दशामे परमे प्रमाण होता है। जैसे किसान लोभ यदि ऐसे बीज पाये जिन्हे कभी पाया न था तो वह अनभ्यस्त दशा है, यह पता नहीं कि ये बीज उगेंगे अथवा नहीं, तो एक छेँटेमें मकरोरेमें थोड़ेसे दाने बोकर देखते हैं कि ये बीज उग सकते हैं या नहीं? उग गए तो वैसा ज्ञान कर लेते हैं न उगे तो वैसा ज्ञान कर लेते हैं, पर जिस बीजके सम्बन्धमें परिचय नहीं है उस बीजका प्रयोग

करके पहिले परखते हैं, प्रयोग करनेके बाद यह बीज ठीक है अथवा नहीं है, ऐसी बात फिर उनके स्वत होने लगती है। तो जैसे अनभ्यास दशामे पहिले यह बीज ठीक है अथवा नहीं है ? ऐसा निर्धारण करनेके लिए प्रयोगकी अपेक्षा रखते हैं लेकिन बादमे पूर्ण कि उसका सब कुछ परिचय पा लिया तब शेष रहे कणोंको यह बीज है अथवा नहीं है ऐसा निश्चय अवश्यमेव कर लेते हैं और फिर यह बीज है तो उसके उपयोगके लिए प्रवृत्ति करता है और यदि बीज नहीं है तो उसके प्रयोगके लिए प्रवृत्ति नहीं करता है। इसी तरह हम परिचित स्थितिमे ज्ञान करते तो भट प्रगति कर लेते, प्रमाण हो जाते और अनभ्यास दशामे शीघ्र प्रगति नहीं कर पाते, अन्य ज्ञानसे उसमे प्रमाणाता लेते हैं तब प्रगति करते हैं। जैसे अपने घरकी मीठियोंपर दमादम भट चढ़ते और उतरते हैं, पर किसी अनजान जगहपर जायें तो कुछ परखकर देखकर चढ़ते उतरते हैं। ऐसी ही समस्त ज्ञानोकी बात है। प्रमाण अभ्यास दशामे स्वत और अनभ्यास दशामें परत बनता है।

सवादी ज्ञानसे पूर्वज्ञानका प्रामाण्य माननेमे अनवस्था दोषका अनवकाश शङ्काकारने जो यह बनाया कि सम्वादी ज्ञानसे पहिले ज्ञानको प्रमाण मानने पर अनवस्था हो जायगा, एक ज्ञान हुआ इसकी प्रमाणाताका निश्चय दूसरे ज्ञानसे हुआ तो दूसरे ज्ञानकी प्रमाणाताका निश्चय तीसरेसे होगा, यो अनवस्था चलती जायगी, यह भी कहना यो ठीक नहीं है कि मान ल पहिला ज्ञान अप्रमाण रह रहा था, उसमे निर्णय न था। यदि द्वितीय ज्ञान निर्णायक बने तो द्वितीय ज्ञानसे प्रथम ज्ञानका भी निर्णय कर लिया और स्वयका भी निर्णय किया। अनवस्थाकी वहाँ गुञ्जाइश नहीं है। किसी भी पदार्थका ज्ञान करनेके बाद जब अर्थक्रिया बन जाती, यहाँ इतना बड़ा सदेह क्यों ? जान लिया कि यह जल है, भट पीने चले गए। तो जल ज्ञानका फल है उसका उपयोग करना। तो उपयोग तो कर लिया और अब जल ज्ञानपर विवाद करें कि यह प्रमाण है या अप्रमाण है ? स्वत प्रमाण है, परसे प्रमाण है और जब फल पा लिया तब उसमे घब्रहाना क्या ? ज्ञानका फल साक्षात् विसम्बादरहित अर्थक्रियाका आलम्बन करना हो गया, वह स्वय प्रमाण है अन्य ज्ञान की वहाँ अपेक्षा नहीं होती। जानते हैं और जाननेके साथ ही यदि वह प्रवृत्ति ग्रहण के योग्य है तो ग्रहण कर लेना तजनेके योग्य है तो तज देते हैं अथवा अपेक्षा कर देते हैं। तब ज्ञानके फलका भी उपयोग कर लिया अब ज्ञानमे भी सदेह करना भूलता है।

जाग्रत दशामे हुए अर्थक्रिया ज्ञानको स्वप्न दशावत् मिथ्या समझने की आशङ्का — कोई ऐसी शङ्का करे कि स्वप्नमें भी अर्थ क्रियाका ज्ञान होता है। स्वप्नमे भी तालाब दिखना, तालाबमे खूब तैरकर स्नान करना आदि दिखता है जैसे कि जगते हुएकी हालतमे होना है। कोई फर्क नहीं रहा उस समय। जैसे जाग्रत दशा

मे कोई पेडपर चढ़ने लगता ऐसे ही स्वप्नमे भी ऐसा ही प्रतीत होता है कि मैं पेडपर चढ़ रहा हूँ । ठहरने हैं थम करते हैं, पैर फिसलते हैं ये सब अनुभव स्वप्नमे भी जागृत दशाकी तरह होते है । जैसे स्वप्नमे अर्थ क्रियाका ज्ञान होता है, पदार्थ नहीं है तत्र भी, ऐसे ही जागृत दशामे अर्थ क्रियाका ज्ञान भट हो जायगा । जैसे स्वप्नमे कुछ कामकर लेनेपर भी ज्ञान झूठा है वही प्रकार जागृत दशामे भी अनेक कार्य होनेपर भी ज्ञानमे अर्थार्थता होगी ।

जागृत दशामे हुए अर्थ क्रिया ज्ञानको स्वप्नसम मिथ्या माननेकी अस-
मीचीनता उक्त शब्दाका अर्थ समाधान करते हैं—उक्त शब्दा ठीक नहीं है,
क्योंकि स्वप्नकी दशा और जागृत दशामे विल्कुल उल्टा आशय है स्वप्नमे जो किसी
अर्थ कार्यका ज्ञान हुआ नहाना, धोना आदि किसी भी कामका जो ज्ञान हुआ वह तो
बाधा सहित है, क्योंकि जगनेपर विदित हो जाना है कि वह ज्ञान झूठा था, पर
जागृत दशामे तो स्वप्न जैसी बात नहीं आती है । अर्थ क्रियाका ज्ञान अर्थके बिना
नहीं है । एक पेन्सिल छोली जाय और प्रयोग करले, फिर पेन्सिल न हो ऐसा किसीमे
बोध हुआ है ? अर्थ क्रियाका ज्ञान अर्थ क्रियाके बिना नहीं होता । तो जब हम ज्ञान
करके काम भी कर लेते तब भी हम मदेह रक्ते कि यह ज्ञान हमारा सही है या नहीं
है या हममे प्रमाणता अन्य उपायमे लाय । अर्थ प्रमाणताकी क्या जरूरत ? अर्थ
क्रिया कर ली, काम हो गया, यही तो सबसे बड़ा प्रमाण है । जो अर्थ क्रियाका
कारणभूत ज्ञान है वह प्रमाण है । जिस ज्ञानके होनेपर हम उसका प्रमाण कर सकें
वह प्रमाण है । यह पानी है यह जानना प्रमाण है, क्योंकि भट हम पी लेते हैं ।
पदार्थको जानकर उस पदार्थका जो हमें उपयोग करना चाहिए वह उपयोग हो जाय
वम यही तो उस ज्ञानका फल है । यह प्रमाण है । जैसे अकुरका जो कारण हो उसे
बीज कहते है । गेहूँ, चने जवार ये अकुरके कारण हैं तो इनमे क्या सदेह करना कि
इनमे अकुर उगेगे या नहीं । अरे सीधा प्रयोग करके देख लो । कोई पुरुष मदेह करे
कि अग्नि गम होती या ठडी होती । नो ज्यादा विवाद न करके नीचा चीमटामे आग
उठाकर उसमे हाथकी गदेलीपर धर दे, तब उसे पता पड जायगा कि आग कैसी
होती है । अगर कोई सदेह करे कि आग ठडी होती है या गम होती है नो उसे
मूढता ही कहा जायगा ।

अर्थक्रिया ज्ञानमे ज्ञानप्रामाण्यमे स्पष्ट नवादिता जिनमे भी हम
जापकी आग है तो है उन ज्ञानोका फल है अहण करने मोदक प्रहण करना, छोडने
योग्यको छोड देना । मो अहण भी करने अथवा छोड भी दे और फिर भी हम ज्ञान
के मध्यमे विवाद करते रहे यह बहुत तक ठीक है । तत्रज्ञान नम अन्य पदार्थोका
ज्ञान नहीं बन सरता । लेकिन मोट दशामे अन्य बाह्यो पदार्थोके ज्ञान तो स्पष्ट नम
मे पाते है । या ठीक है चदना है पुनःक है, माती बाने स्पष्ट नमन्ते आ नहीं और

जो समझने वाला है ज्ञान जिसने जाना है इन सबको वह ज्ञान समझमें नहीं आता । ज्ञान अपने ही प्रयोगसे अनुभवसे जो स्पष्ट प्रतीत हो सकता है उसको तो नहीं मानता और इन बाहरी पदार्थोंको जो भिन्न है, पर हैं, जिनमें हमारी अर्थक्रिया भी नहीं है स्पष्ट माना । वम यही तो समझमें स्लटेका उपाय है । हम स्वयं क्या हैं, क्या करते हैं, कैसे रहते हैं इसका भान तो न हो और केवल बाहरी पदार्थोंका ही हम साम्य व्यवहार ज्ञान करते रहे तो उससे शान्तिका मार्ग नहीं मिलता ।

अज्ञानमयी विपदाका अभिसार शान्तिका उपाय तो स्वयंको स्वयंमें मग्न कर लेना मात्र है, लेकिन जरा सी बातमें पर पदार्थ अनुकूल न परिणामे ऐसी कुछ स्थितियों में बड़ा सकट अनुभव करते हैं, मुझ पर बहुत बड़ी विपदा छापी है । अरे विपदा तो यह छाई हुई है कि अत्यन्त भिन्न पदार्थोंमें हम मग्नता रख रहे हैं, भिन्न पदार्थोंके प्रति हम आकर्षित हो रहे हैं, दूसरेके सुखमें हम सुख समझ रहे हैं, दूसरेका दुःख देखकर हम दुःखी हो जाते हैं, किसी अन्य दूसरेमें नहीं किन्तु जिमें अपना परिजन माना उस दूसरेका दुःख देखकर दुःखी हो जाते हैं ऐसा जो विकल्प बन रहा है अन्तरङ्गमें संस्कार बन रहा है यह है मुझ पर बड़ी भारी विपदा । परपदार्थोंमें ऐसा हो गया तो क्या, अन्य प्रकार हो गया तो क्या ? वह कुछ भी विपदा नहीं है । भान लो कुछ घनमें कमी आ गयी, क्या ऐसा नहीं हो सकता था कि जो अब है उससे चौथाई ही आपके पास होता ? उतना ही उदय होता, डम ढङ्गसे होते ? कौनसी विपदा यह आ गयी जो यह विकल्प उठाया जा रहा है कि हम अब हीन हो गए, दीन हो गए, हमारी पोजीशन हल्की हो गयी । घन की कमी क्लेश नहीं देती, किन्तु जो कल्पना उठा ली गयी है य भाव क्लेश दे रहे हैं । हम आप पर विपदा है अज्ञान की ।

समस्त विपदाओंके टलनेका एक मूल उपाय — भैया ! विपदाको टालनेके लिए हम अनेक यत्न करते हैं पर जिस प्रयत्नमें विपदा टलेगी उसको करते नहीं । जैसे कोई औषधि ऐसी होती कि जो १०० रोगोपर चले । जैसे एक अमृतघारा उसका प्रयोग कई रोगोंमें होना है तो कहते हैं कि वम एक अमृतघाराकी शीशी रख लो और चले जावो प्रवासमें शिगददं करने लगे तो लगा लो, पेटददं करने लगे तो दो बूँद पानीमें पी लो, चर्मरोग हो जाय तो प्रयोग कर लो । तो जैसे कोई औषधि सैकड़ों रोगोंकी एक है ऐमें ही समझिये कि सैकड़ों नहीं, समस्त सकटोंके मिटानेकी औषधि एक है, भिन्न-भिन्न नहीं हैं कि अमुक सकट इस औषधिसे मिटेगा और अमुक सकट इस औषधिसे मिटेगा । बेचैनी हो रही है तो उस सकटको मिटानेकी दवा और हुई, घनकी कमी आनेसे हुए सकटकी दवा और हुई, यहाँ ऐसी भिन्न भिन्न दवा नहीं है । समस्त सकटोंके टालनेकी केवल एक ही दवा है । वह क्या ? स्वरूपका परिचय करके भेदविज्ञान द्वारा समस्त परसे हटकर अभेद ज्ञान स्वभावमात्र अपने आपके

निकट आ जाना । यही है समस्त सकटोंके भेटनेकी दवा ।

धर्मपालनके आधारकी एकता धर्मपालनके लिए भी अनेक काम नहीं करना है । अ-क काम तो इस लिए किए जाते हैं कि सस्कार विरुद्ध लगे हुए हैं उनका भेटने के लिए जब हम एक दवापर अधिकार नहीं पा रहे हैं तो चलो कुछ तो उन विरुद्धावधिमें उपयोग हमारा हटे इसके लिए पूजन है दान है, त्याग है, जितने प्रकारके धर्मपालन किए जा रहे वे सब एक तरहके बचाव हैं । चाहे पूजा वगैरे हो चाहे सामायिक करते हो । धर्मपालनका ढङ्ग एक ही है और वह है एक अपने आपके स्वरूपके निकट रहना । जो यह कर सका उसने धर्म पाला । अब समझ लीजिए— घटा भर भी भक्ति भावमें लगाया, श्रम किया तो इतना स्मरण रसे रहना कि धर्मपालन तो तब होता है जब बाह्य पदार्थोंके विकल्प हटकर केवल एक निज ज्ञान स्वभावमें मग्न रहा जाय ।

धर्मपालन और उसका प्रभाव—भैया ! अपने उद्देश्यका स्मरण न भूलिए और इसका उपयोग प्रभु भक्तिमें यो कीजिए कि वजाय यहाँ वहाँ देखने दासनेके अथवा अन्य प्रकारके विकल्पोंमें लगनेके ऐसा करे कि प्रभुके अनन्त चतुष्टय गुणका ध्यान करते जाये । प्रभु क्या है, हम जो स्तुति पढ़ते हैं उम स्तुतिके अर्थपर ध्यान दिया जायगा, और वैसे ही प्रभुमें निहारियेगा तो उनके गुणोंका स्मरण होनेसे और उस ही भाँति यह ई आत्मा हूँ ऐसा अपने आपका परिचय होनेसे अपने आपकी और आना हो जायगा, और अपने निकट आ सके तो इसीका नाम है धर्मपालन । यह पुद् कैसा है जिसके निकट हमें पहुँचना है ? यह खुद है ज्ञानस्वरूप केवल ज्ञानानन्दमात्र अमूर्त भावस्वरूप सबमें निराला अपने स्वभाव मात्र ऐसा अपने आपको विदित हो तो यह परमें हटेगा और अपने निकट रहेगा । यही है धर्मपालन, इसीसे समस्त मङ्कट एक साथ कट जाते हैं ।

अभ्यस्त और अनभ्यस्त दशामें अपने ज्ञानकी विशेषता—ज्ञान कैसा है, उसकी क्या वृत्ति है, वह प्रमाणभूत है, उसकी प्रमाणता कब किस प्रकार आया करती है ? इन सब प्रश्नोंका उत्तर इस दर्शनशास्त्रमें अनेक टुक्तियों सहित दिया गया है । उसी प्रसङ्गमें यहाँ यह बात चल रही है कि जो ज्ञान हमारा अभ्यस्त होगा उसने प्रमाणता तो स्वयमेव आ जाती है और जो अर्थज्ञान अनभ्यस्त है जिसका हमें परिचय नहीं है, ऐसे ही नवीन अर्थका परिज्ञान हो रहा है तो वह अर्थज्ञान अनभ्यास दशामें है अतएव किसी अन्य ज्ञानसे प्रमाणभूत होता है । जहाँ कुछ शङ्का है, सदेह है वहाँ प्रमाणता परसे होती है । जहाँ एकदम ही सीधा अभ्यास ज्ञान बना वहाँ प्रमाणता स्वयमेव आया करती है । यह बात अपने ज्ञानकी चल रही है । ऐसा प्रमाणभूत ज्ञान हमारा स्वरूप है । हम अपने स्वरूपमें पहुँचे और अपनी ही कलाके द्वारा हम अपने आपका विस्तार बनायें । किसी बाह्य पदार्थसे भेरा भला होगा इस भ्रमको

छोड़ दें। अपने आपके स्वरूपके निकट अधिकारिण रहनेका प्रयत्न कर तो यही वास्तविक मायनेमें योगपालन होगा। उसी स्वरूपका हम प्रसंगमें वर्णन चल रहा है।

नेत्रेन्द्रियज ज्ञानकी भांति अन्येन्द्रियज ज्ञानकी भी प्रमाणता - मीमांसकोंने श्रोत्र इन्द्रियस उत्पन्न होने वाले ज्ञानको अप्रमाण ह नेकी आपत्ति की थी कि श्रुत इन्द्रियमें उत्पन्न होने वाला ज्ञान अप्रमाण है, क्योंकि उसका मूल चक्षुः प्रादिक इन्द्रियमें नहीं बैठता यह भी कहना ठीक नहीं है। क्योंकि जब वीणा आदिका कोई रूपविशेष देग लेते हैं तो उसमें शब्दकिशेषमें भी उसे शङ्का नहीं रहती। यह वीणा इस प्रकारका शब्द निबाल नहीं ऐसा ज्ञान हो जाता है और श्रोत्र इन्द्रियमें जो शब्दविषयक ज्ञान होता है उसकी अथकिया ता और ही है। जो राग मुने, शब्द मुने उसमें जो भीतरमें अनुभव हुआ, मेरा काम परावर उसमें चल ह रहा है, अथकियाका अभाव नहीं है श्रोत्रेन्द्रियज ज्ञानमें, सो उसमें भी सामान्यकी सिद्धि स्य हो जाती है। जैसे किसी पदार्थका सुगन्ध लें तो वह तुरन्त प्रमाण हो जाता है कि नहीं। यद्यपि अस्मिन् नहीं दिखता फिर भी गंधका ज्ञान प्रमाण है, इसी प्रकार शब्द आस्मिन् नहीं दिखते लेकिन श्रोत्र इन्द्रियमें शब्दका ज्ञान बनता है और वह प्रमाण होता है। प्रमाणके लिये सणय, विपर्यय, अनध्यवसाय प्रादिक दोषोंका अभाव चाहिए फिर वह ज्ञान प्रमाण है, जहाँ संशय होता है वहाँ तो किसी अन्य ज्ञानके सङ्गतिकी अपेक्षा होती है। जरा और निर्णय करे है क्या? और और इन्द्रियकी माधनकी जरूरत होनी है किन्तु जहा संशय आदिक नहीं है, ठीक सुन लिया, अब चिडिया गोल रही है तो उसके शब्द मनेमें आ रह हैं। कोई यह कहे कि देख लो तब ज नू कि यह चिडियाका शब्द है ऐसा बिलम्ब न' नहीं होता, तो श्रोत्र इन्द्रियमें जो ज्ञान होता है वह श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा अनुभूत है। वह प्रमाणभूत है।

निश्चयमें ज्ञानकी कार्यविधिका दिग्दर्शन - ज्ञानका काम है उसकी अर्थ-क्रिया हो ज्ञान। कुछ भी हम जानते हैं तो किसी न किसी प्रयोजनसे जानते हैं। और ऊँचे चढ़कर ज्ञानका फिर कोई रागादिक प्रयोजन नहीं रहता। केवल जाननेके लिये जानना है। प्रत्येक क्रियामें ६ कारक हुआ करते हैं कर्ता, कर्म करण सम्प्रदान, अपादान और अधिकरण हिन्दीमें २ कारक और बड़ गए हैं सम्बन्ध और सम्बोधन। उसमें ता सम्बोधन कोई कारक नहीं है क्योंकि उसमें उद्बोधन मात्र है तथा सम्बन्ध कोई वस्तु नहीं है। लोगोंने अपनी ममताके अनुकूल सम्बन्ध बना रखा है। सम्बन्ध कुछ नहीं है। किसी पदार्थमें कुछ परिणति हुई तो किससे लिए हुई? उसका उत्तर आयेगा, किसके द्वारा हुई? उसका भी उत्तर आयेगा। किमने की? किमका की? इन सबके उत्तर आयेगे पर सम्बन्धका कोई प्रश्न नहीं। एक वस्तुका रूपके वस्तुके साथ सम्बन्ध होना है यह कारकमें नहीं है क्योंकि जो भी परिणति हुई है वह वस्तुकी रूपमें हुई है, दूसरेसे सम्बन्ध कुछ नहीं है, अतएव सम्बन्ध कारक नहीं हुआ करना।

दृष्टान्तपूर्वक अभिन्न पट्कारकताका वर्णन - कारक ६ होते है । प्रत्येक पदार्थका जो कुछ भी परिणामन होता है वह उसके ६ कारकोमे हो जाता है । जैसे सर्प लम्बा चौडा था अब उसने कुण्डली बना ली, गोल हो गया तो सर्पने क्या किया ? जो किया सो किया । किसको किया ? अपने आपको किया । अपने आपको ही लम्बे को गोल बना लिया । किसके द्वारा किया यह काम सापने ? अपने ही द्वारा किया । कोई पुरुष पकडकर तो उसमे कुछ नहीं कर रहा, लाठी आदिक यत्रोमे तो कोई उस मे कुछ नहीं कर रहा । साप भी किसी दूसरे पदार्थका सहारा लेकर तो कुछ नहीं कर रहा । वह खुद अपने आपमे अपनी क्रिया कर रहा है तो किसके द्वारा किया ? अपने ही द्वारा किया । और इस प्रकारका जो गोल बन गया साँप वह किसके लिये बना ? उसे जो भी आराम हुआ, कष्ट हुआ वह सब असर साँपमे होगा । और वह साप पहिले तो सीधा था, अब उस सीधी पर्यायसे हटकर कुण्डली पर्यायमे आया तो किससे हटकर आया ? अपने ही से हटकर आया । अपनी ही कोई परिणति थी जिससे हट कर वह कुण्डलीके आकार बन गया । तो अपादान भी वही हुआ और यह सब कार्य गोल मुद्रा सापमे हुई । सो जैसे साँप कुण्डलीके आकार बन रहा तो उस कुण्डलीका कारक साप स्वय है । इसी प्रकार जिन जिन पदार्थोका भी परिणामन होता है वे सब परिणामन उस ही पदार्थमे समाप्त होते हैं ।

एकका दूसरेके साथ सम्बन्धका अभाव होनेसे स्वयमे ही सर्वस्व — एकका दूसरेके साथ सम्बन्ध नहीं है । कोई पुरुष हाथसे कोई चीज उठाकर भी धरे उस हालतमे भी हाथने क्या किया ? इसपर कुछ यदि विश्लेषण किया जाय तो हाथ ने हाथमे क्रियाकी । किसको की ? अपने हाथको की । किमके द्वारा की ? अपने ही द्वारा । और ऐसा जो हाथका परिणामन हुआ यहाँसे वहाँ हिला उला यह भी इसका प्रयोजन क्या ? स्वय था । जो कुछ बीती, कष्ट हुआ, आराम हुआ या जो भी परिणति हुई वह उसके लिये हुई, और पहिले यह हाथ और तरहका था, एक जगह था, अब उसने गमन क्रिया की तो स्थिरतासे हटकर वह गमनमे आया तो यह हाथ उपादान हुआ और हाथने जो कुछ किया हाथमे किया । तो हाथका सब कुछ पट्कारकीय परिणामन हाथमे हुआ । ऐसी परिणति करते हुए हाथके बीच कोई चीज आयी ना उस परिणामते हुएका निमित्त पाकर चीज भी एक जउहसे दूसरी जगह पहुँची । अब उस वस्तुमे जो परिणामन हुआ, जो हाथके बीच फसी हो और एक जगहसे दूसरी जगह पहुँची हो उस वस्तुका पट्कारक परिणामन उस ही वस्तुमे है, अतएव किसी भी पदार्थका किसी दूसरे पदार्थके साथ सम्बन्ध नहीं है, इस दृष्टिसे देखा जाय तो आत्माने जो कुछ भी ज्ञान किया, जिस किसी भी पदार्थके विषयमे ज्ञान किया आत्माने जाना । किसको जाना ? निश्चयसे तो आत्माने जो ज्ञानका परिणामन हुआ उस परिणामनको ही जाना, अपनेको ही जाना । निश्चयसे तो पर जाननका रूप इस प्रकार हीता है वह ज्ञेयाकारको ग्रहण करता हुआ रहता है अतएव उपचारसे कहते

है कि मैंने बाह्य पदार्थोंको जाना । जाना अपने आपको ही और उस जानन परिणति के मध्य करण कौन हुआ ? जिसके द्वारा जाना ? स्वयंके स्वरूपके द्वारा जाना ।

निश्चयसे जाननके सम्प्रदायका निर्णय अब सम्प्रदान कारक देखिये । जाननका फल क्या हुआ ? स्वयं, किसलिए जाना ? अपने लिए जाना ? ज्ञान होनेसे जो तुरन्त सन्तोष होता है, निःशङ्कता आती है, स्पृष्टता आती है वह खुद ही पर तो गुजगी, भले ही ज्ञान करके बादमे कुछ प्रवृत्ति कर अथवा निवृत्ति करे लेकिन किसी भी क्रियाका फल निश्चयसे तो बादमे नहीं मिलता । प्रत्येक कार्यका फल क्रिया होने के समयमे ही मिलता है । बादमे क्रियाका फल मिलता है यह कहना व्यवहार मात्र है । जैसे कुम्हार घडा बनाता है ता घडा बनानेकी क्रिया करते समय कुम्हारको फल मिल रहा है । क्या ? श्रम हो रहा, खेद हो रहा, सुख हो रहा, कल्पना कर रहा, जो कुछ भी उसमे गुजर रहा है उम समय जिम समय वह घडा बना रहा है वही फल मिला लेकिन लोकव्यवहारमे यह कहते हैं कि घडा बननेके बाद पकनेके बाद जब कुछ पैसोका विक्रता है उमे पैसे मिलते हैं, उसका सामान खरीदता है तब मानते हैं कि इसे अब घडा बनानेका फल मिला । पर निश्चय सिद्धान्तमे तो जिम समय व तुमे क्रिया हुई उसी समय फल मिलता है और फिर भल भी भिन्न नहीं मिलता । फिर मिलना उस श्रमका फल नहीं है, यह तो एक अन्त वस्तुसे सम्बन्धित है । तो जैसे कुम्हारने जिम समय क्रिया की उसी समय उमे फल मिला, इसी प्रकार जितने भी प्राणी भाव करते हैं पुण्य भाव करे अथवा पाप भाव करे अथवा उर्म भाव करे भाव करते समय ही उसका फल मिल जाता है अवश्य मिलता है मिलना ही पडता है । ऐसा ही सम्बन्ध है कि जिम समय क्रिया की जाय उसी समय उसका फल मिलता है ।

निश्चयसे जीवके परिणामनका प्रयोजन याने फल वही और उसी समय—किसी पुरुषने पाप परिणाम किया । अब उसके फलमे उसे नरक जाना है । तो ऐसा कहना व्यवहार है कि पाप किया इस भवमे और फल मिला उस भवमे । पाप क्रिया जो कर रहा है प्राणी उस समयमे जो उसे अज्ञान्ति है, मतिनता है वह फल तुरन्त मिल रहा है । इसी प्रकार कोई पुण्य करता है और पुण्यमे देव आयुका वध किया, देव बनेगा तो न कव्यवहारमे यो कहेंगे कि हमने पुण्य किया था देखो, उम ना फल देवभवमे प्राप्त हुआ । लेकिन जिस ही समय उसने पुण्य परिणाम किया उस परिणामसे जो तुरन्त उसकी आत्मामे असर हुआ, प्रभाव हुआ वह है उस समय के पुण्य भावका फल और वह तुरन्त मिल रहा है । प्रत्येक क्रियाका फल निश्चयसे उन ही समय मिला करता है । किसी पुरुषने धर्म भाव किया, शुभ अशुभ भावसे हट कर बन एक शुद्ध ज्ञानकी निर्विकल्प दृष्टि की, जिसमे राग द्वेषकी बात नहीं है ऐसा किसीने धर्म भाव किया तो लोग कहेंगे ऐसा कि धर्मके फलमे मुक्ति प्राप्त होती है । मुक्ति मिलेगी कई वर्ष बाद । पर ऐसा नहीं है कि आज धर्म किया जा रहा हो और

तल मिलने बहुत वर्ष बाद । जितने अंशमें जितनी निमलतामें वह धर्मभाव कर रहा है उसका फल है शान्ति होना, तृप्ति होना, ये सब उमें तुरन्त मिल जाते हैं । तो निश्चय प्रत्येक पदार्थकी परिणतिका फल उमें हीमें है और अभिन्न रूपसे है । यो प्रत्येक पदार्थका घटकारक स्वयमें है ।

निश्चयसे ज्ञानकी घटकारकताका स्वयमें निर्णय जब हम जानते हैं कि उस समय हमने 'जाना, किसको जाना ?' जैसे हम दर्पण देखते हैं और हम अपनी पीछेकी सब वस्तुओंको जानते रहते हैं, उस दर्पणको देखते हुए हम यह कहते जाते हैं कि देखो अमुक यो हाथ हिला रहा है, यो पैर हिला रहा है । अमुक यो गृह्णित करता है । तो जैसे हम यद्यपि देख रहे हैं उस दर्पणको पर बताते जा रहे हैं तब खड़े हुए लडकोंकी चेष्टाओंको, इसी प्रकार यह ज्ञान परिणमता है, उस आकार गृह्णरूप जिस रूप बाह्यमें पदार्थ मौजूद है । तो निश्चयसे हम उस ज्ञेयाकार गृह्णणों ही कर रहे हैं, अपनेको ही जान रहे हैं, पर उसमें 'बुद्धि' विषयभूत बाह्य पदार्थ हुए हैं अतः कहते हैं कि हमने बाह्य पदार्थको जाना । वस्तुतः हमने अपनेको ही जाना । इसी प्रकार जब हम जानते हैं तो उसमें कुछ और की शक्ति नहीं मिलती । कभी औरका प्रभाव नहीं लेते हैं । वह सब जानना मेरा मेरे ही प्रभावमें मेरे ही ज्ञान वरूपसे हुआ करता है । तो जाननरूप क्रियामें कर्ण भी हम हुए और जानकर भी हमने ही तुरन्त फल पा लिया । अशान्ति हो, शान्ति हो, सतोष हो जो कुछ भी भरे वह फल हमने अपने आपमें प्राप्त कर लिया और उस ज्ञानसे पहिले हम जिस स्थितिमें थे उस स्थितिसे हटकर इस ज्ञानमें आये हैं सो स्वयं ही उपादान हुए । इस प्रकार ये सब परिणामन मुझमें ही हो रहे अतएव मैं ही अधिकारग्राहक हूँ । सर्व पदार्थों की यही बात है । इस तरह जानने वाले और अपने अन्तरङ्गमें श्रद्धा करने वाले जीव सम्यग्दृष्टि है । जिसे सम्यक्त्व जगा है वह नियमसे मसारके ममस्त सङ्कटोंसे टट जायगा । सम्यक्त्वके समान अन्त कुछ वैभव न ममभियं ।

बलेशका कारण परमें, परभावमें आत्मीयताकी शुद्धि लोकमें कुछ अन्य ऐसा है ही नहीं, जो मेरे हितमें आये । कोई कुटुम्बी हो, बड़ा आज्ञाकारी मित्र हो, जो विनयशील सेवकजन हो । चाहे कितना ही वैभव हो पर ये कुछ भी शान्ति के काम नहीं आते हैं । केवल एक अपना तत्त्वज्ञान, सम्यक्त्व यही काम आता है । ऐसा क्यों ? इसलिए कि जितने भी दुःख हैं वे परपदार्थोंमें आत्मीयताका भ्रम करनेसे हैं । दूसरा कोई दुःख नहीं है । कोई किसी भी स्थितिमें हो उमें दुःख नहीं । दुःख तो केवल परपदार्थोंमें आत्मीयताकी बुद्धि बनानेमें है । आज कल एक देश दूसरे देशसे उड़ते हैं और लडाईका वातावरण मिट नहीं पाता । इसका भी मूल कारण क्या है कि जो जिस देशमें बस रहा है वह उस देशको अपना मानकर उस देशकी तरक्कीमें, बढौनरीमें लगा रहता है, उस देशके प्रति ममता बसी है जिसके कारण अनेक सटपट

करनी पड़ती हैं। उगके फलम मिनना है वनेश। जिनने भी वनेश श्मन्वन्धी, घर सम्बन्धी हैं वे नउ मोह-ममताके है। कोई बच्चा प्रतिभून बनने लगा तो भाई हममें वनेशकी क्या बात है ? जा जमा है मा रहने दो। वनेशकी बात तो यह है कि उस बालकमे यह बुद्धि जगी है कि यह मेरा है, उसे मरा बहानन है, ऐसी बुद्धि जगनेके कारण वनेश होता है, उग बालकके प्रतिभून होनेम नवम नहीं होता है। तो वनेश मात्र माह-ममताका है।

मोहना दाँचा मात्र विकल्प और भी देखता। माह-ममता केवल एव भाव हो ता है, कल्पना ही ता है और कुछ चीज तो नहीं है। सोना चाँदीकी तरह कोई पिण्ड ऐसी तो नहीं है कि किसी तरह इसे निकालकर फेंक दिया तो लो रीत हो गय। मोह-ममता तो केवल एक भाव है। ऐमा मोह-ममताका भाव न रखे ता कही वनेश नहीं है और मोह-ममता है ता वही आपत्ति है। लेकिन जब तक मिथ्यात्वका उदय है, फिनती ही कोशिश करे यह जीव, पर हृदयमे मोह नहीं टलता। सारे क्लेशोंकी जड है मोह, दूसरा कोई क्लेश नहीं है। उस १०, २०, ५० वर्षकी जित्दगी मे जिसमे माना है कि यह मेरा है भ्रमसे मान लो, फिर तो छूट जायगा ना सम्बन्ध। इतने समय भी भ्रम न गरो तो उद्धार हो जायगा। लेकिन इतने ही वं लोग गम नहीं खाते, अपनी बुद्धि स्वच्छ नहीं रखते। काल तो अनन्त है, ये १००-१०० वर्ष क्या कुछ गिनती भी रखते हैं पर मोहबुद्धिसे जो कलङ्क लगा लिया, जो वासना बना तो वह हमें भव-भवमे दु खी करेगी। यहाँकी कोई चीज अननी बनकर न रहेगी। मरनेपर अथवा जीतेजी सब छूट जायेगो, अगर उनमे ममता है तो भव भवमे दु खी करेंगी, तो ममारके सर्व दु ख हैं इस मोह-ममताके कारण।

मोह क्लेशसे छुटकारा पानेका मूल निधान- ता यह मोह ममता दूटे कैसे ? उमका उपाय केवल एक ही वीतराग धामनमें बताया गया है नत्त्वज्ञान करे। सैया ! यह ममता छुटाना है तभी पूरा पडेगा, उमी कीचडमे, उन ही विकल्पो मे रमना ठीक नहीं है। हलाकि अबमे पहिलेके समयमें या अब तकके समयमे धन वैभव जोडनेकी बडी इच्छा रहती हो बडा प्रयत्न किया हो और वह सचित भी हो गया हो तो अब ऐमा न सोचना कि इसको बडी कठिनाईमे सचित किया है, यह कैसे छोडा जाय, इसका मोह कैसे छूटे ? अरे भाई ! करते रहो ऐसा परिणाम कब तक करोगे ? और वह तो दूटकर ही रहेगा। भलाई इसमे है कि चीजके छूटनेसे पहिले हम स्वय अपना परिणाम ऐसा बनायें कि हम उस वस्तुसे अपने आपको मुक्त ही निरख सके। मैं तो इन सबसे छूटा हुआ ही हूँ।

सम्बन्ध कारकका अभाव-सम्बन्ध नामका कारक सस्कृतमे नहीं है। यह ठीक अध्यात्म शैलीसे निर्णय की हुई बात है। क्रियाका सम्बन्ध किसी परसे होता ही नहीं है इस कारण क्रियाके कारक ६ तो बताये पर सम्बन्ध कारक नहीं बताया। हो

रहा है मय । किमकी किया किमने द्वारा किया, किमके निये किया ये प्रश्न होने है इनका समाधान निश्चयने स्वयं मिलना है किमका तर रहा यह कोई प्रश्न नहीं कर सकता, क्योंकि यह दृष्टिमें नहीं आ रहा कि कोई पदार्थ किमीका कुछ कर रहा है । किमने गाली दी और दूसरा युग मान गया तो ये ही लोग उन्हें कि देखो इमने उने युगी बना रिग मगर उसने तो अपने आपमें अपनी चेष्टाकी । चेष्टा यद्यपि उसने उस परंपरी निगाह रखकर की है इमको गाली है वृग कहें । ऐसा उनने विकल्प बनाया किमपर भी गाली देने जानेने केवल अपने आपमें विकल्प ही किया । उसने पर जीवमें कुछ नहीं किया ।

तथ्यभूत ज्ञानका प्रभाव और उसके प्रामाण्यकी उपपत्ति भैया । हम आपका तथ्यभूत ज्ञान जगा रहे तो हम आप मजबूत बड़ा सौभाग्य है । यही सच्चा प्रभाव है । स्पष्ट भान रहे कि मेरा तो मात्र मे ही है । और वह मैं ज्ञानस्वरूप हूँ और ज्ञानका स्वभाव सच्चा है निर्गम्य बनना, निश्चय करना । अब वह निश्चय इस छद्म-मय अवस्थामें पर साधन बाकर होता है । अतएव हम आप सब लोगोंके प्रमाणकी उत्पत्ति इन्द्रिय और मनमें होती है । यद्यपि उत्पन्न रूप कारण है वह स्वयं, ऐतिहासिक पत्तिमें परकी अपेक्षा होती है । प्रमाण बन तो गया, ज्ञान बन तो गया । ज्ञान उत्पन्न होनेके बाद अब वह ज्ञान अपने कायमें रहे । जैसा जाना उस प्रकारकी मय क्रियामें लगे, उस प्रकारकी जो प्रमाणाता है वह अग्यास दशामें तो स्वयं होती है और म अग्यास दशामें परत होती है । जहाँ इमका परिचय दिया है वहाँ उस बात का समझनेके लिये हमें कोई नया ज्ञान बनना होना है और उसमें हम उसका निर्गम्य करते हैं ।

ज्ञानका स्वभाव व वर्तमान ज्ञानकी परिस्थिति निरखकर परिणामों की निमलताया और-त्य भैया । अपना यह ज्ञान कैसा तो स्वभाव रखता है और हममें कैसी माम यंसे परिणमता है और इसमें कैसी सामर्थ्य बनी हुई है, इन सब बातोंका निष्ण होना अपनी भलाईके लिये अत्यन्त आवश्यक है । हम जितना अधिब अपने पालक निकट आयेगे उनना ही अपना भला कर सकेंगे । और जितना हम अपने स्वभावकी लक्ष्य किसी बाह्य पदार्थोंमें फलने है, विकल्प बनाते हैं, उनना ही हम अपने आपका पेशवा करने है लक्षित बनाने है जिनका फल दुर्लभ ही हम अपने आपमें योग लेते हैं । हम कारण परिणामोंकी विगुद्धि रचना, निर्मलता होना यह हमें हम सब लोगोंके हितके लिये अत्यन्त आवश्यक है । उसीके उपायमें हम देव पूजा पुण्यागना आदि लक्ष्य पालकोंके बीचमें यह निर्णय बनाये, यह सब अपने पालक परे अनुभवमें लिये किया जा रहा है । यह उद्देश्य हमारे ज्ञानमें रहेगा तो हम अपने हितमें मार्गसे विचलित नहीं हो सकेंगे ।

सदाशक्तने प्रामाण्यका निर्णय होनेके कारण अनवस्थाका अभाव -

ज्ञानकी उत्पत्ति हम आप लोगोको इन्द्रिय मन आदिक साधनोसे होती है । यद्यपि उपादानसे तो आत्मासे ही निष्पत्ति होती है पर निमित्त कारणाकी अपेक्षा परसे उपपत्ति होती है । ज्ञानकी उत्पत्ति परसे होती है, दर्शन क्षेत्रकी बात चल रही है, ता ज्ञान ही प्रमाण कहलाता सो प्रमाणकी उत्पत्ति परसे समझिये, और प्रमाण ही प्रमाणता मो प्रामाण्यकी भी उत्पत्ति परसे होती है, किन्तु भाट्ट नामके दार्शनिक प्रामाण्यकी उत्पत्ति स्वतन्त्र मानते हैं और इसकी पुष्टिमे वे विकल्प उठाकर पूछ रहे थे कि क्या दूसरा जो ज्ञान हुआ जिसमे प्रमाणता जानी गई वह ज्ञान क्या उम ही एक ही विषय करता है या भिन्नका विषय करता है । ऐसा विकल्प उठाकर परत उत्पत्ति माननेका खण्डन किया था । उमके उत्तरमे कह रहे हैं कि यह विकल्प ठीक ही है । चाहे एकको ही विषय करे तो भी वह ज्ञान सम्वादक अवश्य है, जाननहार जान सकता है और किसी भिन्न पदार्थको विषय करे तो भी सम्वादक बन सकता है । जैसे अधरेमे आमका रसा चखकर हम रूपका ज्ञान कर लेते हैं, उस आमके रूपका अनुमान कर लेते हैं । तो एक ही पदार्थ है, एक ही विषय किया है रस ज्ञानका और उस ही पदार्थका जो रूप है उले जान लिया अथवा रस भिन्न तन्त्र है, रूप भिन्न प्रमाण है तो भिन्नको विषय करनेपर भी प्रमाण कर लिया यह ज्ञान इसे सही जानता और यह पदार्थ सही जाननेमे आ रहा है ऐसे सम्वाद सम्वादकपनेका प्रामाण्यसिद्धि विनाभाव है अन्य पदार्थसे नहीं । देखो बहुत दूर रखा हुआ कोई वीणा बाजा निरखनेमे आ रहा है तो उम वीणा बाजाका रूप देखकर किसीके तुरन्त उमके शिष्यका ज्ञान हो जा है कि यह अञ्जना है उसके तार देखकर पतले म्बे जहाँ जितने छुए हुए होना चाहिये उतते वहाँ छुबे हो, जहा अन्तर हो वहाँ अन्तर लिए हुए तारोको देखकर शब्दका ज्ञान हो जाता है कि यह वीणा अञ्जनी है । एक बातको निरखकर दूसरेका ज्ञान हो जाय यह भी सम्भव है । जैसे घुवा देख र यह ज्ञान ही जाता है कि यहा आग है । प्रयोजन यह है कि जहा सशय, विषय, नध्यवसाय न हो वह ज्ञान प्रमाण है । चाहे वह उम ही पदार्थको जाने, चाहे अन्य पदार्थको ।

सम्वादकत्वसे प्रामाण्यका निर्णय होनेके कारण पूर्वोत्तरविकल्पोका नवकाश इस प्रमगसे सम्बन्धिक एक प्रश्न और किया था शङ्काकारने कि पहिले तने किसी पदार्थको जाना, अब यह प्रमाण है ऐसा समझनेके लिये हमने दूसरा न उत्पन्न किया तो यह बतावो कि दूसरे जानने ही पूर्व ज्ञानका विषय किया अथवा ज्ञानको विषय न करके कुछ अन्य समझा ? यह विकल्प करना भी ठीक नहीं है । कि दूसरा जो सम्वादक ज्ञान हुआ है वह पूर्व ज्ञानको ग्रहण करे इसलिये प्रमाण नहीं है, किन्तु इसकी क्रियाको देखकर दूसरा ज्ञान प्रमाण व्यवस्थापित करता है । जैसे पहिले ज्ञानसे जाना कि यह पानी है, यह अनयमस दशा थी । थोडी देर बाद जाना कि यह पानी ही है और जाकर पी लिया, तो अर्थक्रिया हो गई । वह ज्ञान

प्रमाण है। तो कार्य विशेष होनेसे प्रमाणाता आती है, चाहे वह पूर्व ज्ञानको विषय करे अथवा न करे, किन्तु युक्तिसे प्रमाणाता आती है। ज्ञान प्रमाण है और उसकी प्रमाणाताका निश्चय होता है उसका कार्य निरखकर। जैसे यह आग है यो दूग्गे देखा और जग्गमा तिनका अग्निका उठाया तो पता पड गया कि यह आग ही है, दृढना कँसे हुई कि आगका जो कार्य है वह भी दिखनेसे आ गया। यो कार्य निरखकर प्रमाणाता आती है।

सवादकत्वसे प्रामाण्यका निर्णय होनेके कारण सशयादिदोषोके अभावके प्रमङ्गका अनवकाश - शङ्काकारने जो यह कहा था कि यो तो अन्य ज्ञानसे प्रमाण माननेपर फिर तो सशय विपर्यय कुछ न रहेगा। जैसे जिस समय मीपको चाँदी जान रह तो उस कालमें चाँदी जान रहे हैं और थोड़ी देर बाद जो ज्ञान बनेगा वह यह निश्चय करेगा कि यह चाँदी नहीं किन्तु सीप है। यो सही ज्ञान होनेपर पूर्वज्ञानका तो सम्बन्ध भी न रहा। फिर कभी वह अप्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि ज्ञान क्षणिक हुआ। जिस समय मीपको चाँदी जाना, जानकर यह ज्ञान नष्ट हो गया, फिर अप्रमाण कुछ नहीं रहा, यह आपत्ति देना ठीक नहीं है, क्योंकि प्रमाण और अप्रमाणका निर्णय करना युक्तियोंसे विवाद नहीं है यह बात देखकर किया जाता है कि यह बात ठीक ही है। तो ज्ञानमें जो दृढता आती है यह सही ही है। ऐसा जो निर्णय होता है वह भी जब इन्द्रियमें दोष न हो, गुण हो तो उससे निश्चय किया जाता है। हमारे ज्ञानमें कोई दोष नहीं है, सब सही सही दिखता है कादला काँच आदिक दोष नहीं है, उससे जो ज्ञान होता है वह यथार्थ होता है।

प्रामाण्यके निर्णयकी गुणोपर निर्भरता - यह कहना शङ्काकारका ठीक नहीं कि भाई मिथ्या जाननेमें तो दोषकी अपेक्षा होती है पर सही जाननेमें किसीकी अपेक्षा नहीं होती दोषोका अभाव है तो सही ज्ञान होगा, दोषोका सद्भाव है तो मिथ्याज्ञान होगा। यह भी कहना ठीक नहीं है क्योंकि बाधक कारणोके अभावसे और दोषोके अभावसे जो तुम प्रमाणका निश्चय करते हो तो यह बताओ कि तुमने अभावको समझ कैसे लिया? पहिले ममझा या बादमें। पहिले तो ममझा नहीं, और बादमें ममझा तो पहिले प्रमाण कैसे बन जाय। मतलब यह है कि जैसे जब सूर्यका उदय होता है तो मेघ पटल बिखर जाते हैं ऐसे जब ज्ञानका उदय होता है तो ज्ञानकी अप्रमाणाता नष्ट हो जाती है। यह ज्ञान तो प्रमाणाताके स्वरूपको लिये हुए होता है फिर उपादान कारणोका अभाव है, यह क्या तुक अभी ममझते हो उसी समय ज्ञान जान रहा है या उत्तरकालमें बाधक कारण न आयागा इनलिये प्रमाण है? उत्तरकालकी बात सर्वज्ञ जाने, हम लोगोकी उसमें प्रवृत्ति नहीं है। क्या बाधक कारण इनलिये नहीं है कि अभाव है। तो अभाव तुम को रै या मवकी? अपनेको तो है नहीं, मवकी गारण्टी नहीं। मतलब यह है कि ज्ञान

स्वरूपकी प्रमाणता निम्ने हुए है और वहा गुणकी अपेक्षा होती है जिस समय चित्तमे कोई अन्यायकी बात आ जाय, पापभाव आ जाय तो उस समय ज्ञान सही काम नहीं कर पाता और जब शान्त हो कोई चित्तमे विकार जागृत न हो अथवा गुणोमे सच्चि हो ऐसी शान्त अवस्थामे ज्ञानका विकास भली भाँति होता है। तो यह सब निर्दोषता और गुणपर निर्भर है।

गुणोकी विशद प्रसिद्धि— मुख्य प्रसङ्ग यहा यह है कि पदार्थमे यह शङ्काकार गुण नहीं मानता। पदार्थ तो पदार्थ है। जो है सो है। उसमे गुणकी क्या बात है। जैसा है वैसा न रहे, और भाँति हो जाय उल्टा हो जाय तो वह दोष है। दोष की तो सत्ता होती है पर गुणकी सत्ता नहीं है, यह बिना विचार तो रणमीक है, लेकिन यह तर्क वस्तुके स्वभावको छू कर नहीं कहा गया है। प्रत्येक पदार्थ अपने अपने स्वभावमात्र है। स्वभावसे कोई पदार्थ रीता नहीं है। पुद्गल है उसमे रूप, रस गंध, स्पर्शका स्वभाव है, उसका सूर्तपनाका गुण है। जो स्वभाव है, जा उसका प्राण है, मर्दस्व है वही तो उसका रण है। गुण और गुणोका भेद डालकर कहा जाता है, जैसे तो जो कुछ है वह एक है, अथवा जब मही अनुभवमे आता है तब एक सख्या भी नहीं रहती। जैसे एक आत्माके तत्त्वको देखिये आत्माके गुण है या नहीं? शङ्काकारणी मतिसे तो आत्मामे कोई गुण नहीं है। आत्मामे दोष तो हो सकते पर गुण कोई भी नहीं है। ऐसा शङ्काकार कद्र रहा है, पर यह तो बतलावा कि जो वस्तुका स्वरूप है स्वभाव है उसे क्या गुण न कहेंगे?

आत्मस्वभावका, आत्माके अभेद गुणका निरूपण— आत्माका स्वभाव क्या है? शुद्ध स्वभाव निःपेक्ष स्वभाव। आत्मामे अपने आपकी सत्ताके कारण होने वाला भाव क्या है? उस आत्म स्वभावका जाननेके लिये चर्चें त पहिले तो दापोके अभावरूपसे जाना जायगा क्योंकि यह स्वभाव दोषोभ ढका हुआ है। तो इस स्वभाव ने पहिले यो परखिय कि समस्त पर व तुवोसे यह ग्यारा है। फिर समझिये कि समस्त पर भावोमे न्यारा है। रागद्वेष मोह आदिक जा भाव हैं उन भावोमे जुदा है आ माका स्वभाव। क्योंकि आत्माका स्वभाव तो आत्माके साथ मदासे है सदा तक रहने हैं, पर रागादिक भाव नहीं हैं, सदा तक न रहेंगे, परम्परासे अनादिकालसे भरे ही हैं पर सदा तक न रहेंगे। तो आ माका स्वभाव परम वो, विकारोसे, रागादिक विभावोसे जुदा है। यहा तक यह निराय हुआ कि यह मैं आत्मा पुद्गल, धर्म अधर्म, आकाश, काल इन ६ कारके पदार्थोमे जुद हैं, और, यह मैं आत्मा रागद्वेष म ह त्रिकृत्य विचार वित्क इन विकारोमे जुदा हैं।

आत्माके अपूर्ण ज्ञानस्वभावका निषेध कोई यहाँ यह कह बैठे— तब फिर जो हम आप लोभोका ज्ञान होते है— मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदिक ये ज्ञान तो मेरे आत्माके स्वभाव होगे। तो अब निराय करें यह कि ये भी मेरे स्वभाव नहीं

है। मेरा स्वभाव यह है या भरपूर हा, अधूरा न हो। हम आप लोगोंके ये सब बातें सुनने लगे हैं। किसी भी पदार्थको हम पूरे नीरमे जान तो नहीं सकते। जो हमारी आशोक सामने है जैमे यह चीकी है तो क्या हम इस चीकीको जान रहे हैं ? चीकी यह घास एक मोटी है तो हम भीतर क्या है क्या इसे भी हम जानते ? अथवा जिस भागको हम देख रहे हैं उनके विरुद्ध जो दूसरा भाग है उसे भी हम जान रहे हैं क्या ? नहीं जान रहे। तो किसी भी पदार्थको हम आप यहा पूरा जान भी नहीं सकते हैं। तो ज्ञानका अधूरापन स्वभाव नहीं है। स्वभावसे स्वय ही बना हुआ ही। तो इसमें मनिज्ञान, श्रुतज्ञान इनको आत्माका स्वभाव नहीं कहा गया है।

आश्वतथ भ वमे ही आत्माका स्वभावत्व कोई पूछ बैठे कि केवलज्ञान तो आत्माका स्वभाव होगा तो अध्यात्मवेदी कहेगा कि केवल ज्ञान भी आत्माका स्वभाव नहीं है। ज्ञान तो स्वभाव है, पर जानावरण कर्मोंका क्षय होनेमे जो एक मजजना प्रकट हुई है वह केवल ज्ञान आत्माका स्वभाव नहीं है क्योंकि आत्माका स्वभाव वह होता जिसमे आदि और अन्त न हो। जबसे आत्मा है तबसे ही, जब तक आत्मा है तब तक रहे वही तो आत्माका स्वभाव होगा। आत्मा है अनादिसे आरम्भ स्वभाव भी अनादिसे है, अनन्तकाल तक रहेगा। अब इस तरह परस्पर प्रोजिग क्या केवल ज्ञान सदाका तबसे रहा आया है ? सदासे तो नहीं रहा, छद्मस्वभाव भी और अधूरा ज्ञान था, घातिया कर्मोंका क्षय होनेपर यह तो अब प्रकट हुआ है, अनादि अनन्त नहीं है। आत्माका स्वभाव वह है जिसका आदि और अन्त न हो।

निर्विकल्प महज जायकस्वभावमे आत्मस्वभावत्व — यह स्वभाव एक आगरूप, लेकिन थोड़ी देर बाद ही यह बात समझमे आती है कि ऐसा यदि एक पक रहे उस पान स्वभावका, यह एक है इस रूपमें निरपते रहें तो उसमे निर्विकल्प स्वभाव प्रमाणमे न प्रायगा। स्वभावमे गीमा नहीं होती। जैसे जलका स्वभाव ठंडा या बर्फी यह भीमा तो नहीं है कि घटेमे दलने जलका तो स्वभाव ठंडा है और इतना गरम है ? हा जैमे जलका स्वभाव हीन साथ है इसी प्रकार हम आत्माका स्वभाव भी विधिमे स्वभावरूपमे देखे तो यह उसका स्वभाव है, यह दूसरे आत्माका स्वभाव है मे घातिया न बन सकेगी। जैसे इमान और इमानियत। इमानकारी भीमा है, एक इमान है, पर इमानियतमे भीमा नहीं होती। जब हम मनुष्यत्व परमे तो नहीं सही भीमा नहीं जाती। इसी कारण मनुष्यत्व का स्वभाव सर्वव्यापक मानते हैं जैसे मनुष्यता सामान्य सब मनुष्यमे है। सब मनुष्यमे व्यापने वाला मनुष्य सामान्य क्या किसी भीमाको लेकर चल सकेगा ? इसी प्रकार आत्ममे जो एक मनुष्य स्वभाव है वह सभी मनुष्यमे व्यापक रहेगा ? परे विविधभावका नहीं तो पर हम हीमा तो किसी कारणसे क्या हम ही पर पर आत्ममा विस्तृत एक भावमे व्यापका। इसी विधिमे सर्वव्यापक स्वभाव एक स्वभावमे समस्त तत्त्व मात्र विद्या

स्याद्वादसे आत्मरूपका निर्णय— देखिये, स्याद्वादकी शैलीसे समस्त धर्मों का निर्णय किया जाता है। बतलावो यह आत्मा सर्वव्यापी है या थोड़ी जगहमे रहने वाला है? एक प्रश्न किया गया। जा स्याद्वादको नहीं मानते वे इनमेसे एक उत्तर छांटेंगे। जो है वह ब्रह्म ही है। कुछ लोग छांटेंगे कि यह आत्मा देहमे ही बंधा है और वहा इस तरह छांटेंगे कि देहमे रहकर भी यह देहमे नहीं फँला है किन्तु बटके बीजकी तरह कही पडा रहता है और वह आत्मा 'तनी ते' से चक्कर लगाता है कि हम आप यह समझते हैं कि इस देहमे यह पूरा आत्मा है। स्याद्वादशासन यह उत्तर देता है कि इस आत्माको जब तुम स्वभावदृष्टिसे देखोगे। स्वभाव है आत्माका चैतन्य केवल उस चैतन्य स्वभावसे देखेंगे तो आत्मा सबव्यापी है और जब इसको एक अर्थ क्रियाकी दृष्टिसे देखेंगे तो मेरे आत्माने मेरे अपने आपमे ही कुछ किया, इस दृष्टिसे देखेंगे त, वह आत्मा सर्वव्यापक समझमे न आयगा। वह देहमे ही मात्र है।

प्रकाशन और अनुभवनकी दृष्टिसे आत्माका आस्थान— अब आत्माके व्यापित्व व अघ्यापित्वका उत्तर दूसरी दृष्टिसे लीजिए आत्मामें दो गुण हैं ज्ञान और आनन्द। ज्ञानका कार्य जानना है प्रकाश है और आनन्दका कार्य है मन होना, तृप्त होना, निराकुल होना जब हम आत्माको ज्ञान प्रधान दृष्टिसे देखने हैं तो अब प्रदेशकी दृष्टि न रखकर केवल ज्ञान प्रकाशकी दृष्टि रखी और यह ज्ञान प्रकाश बाहर भी फैला है। जब केवल ज्ञान प्रकाशपर दृष्टि रखते हैं तो शरीरका भान नहीं रहना जब ज्ञान प्रधान दृष्टिसे निहारेंगे तो आत्मा सर्वव्यापक नजर आयागी और जब आनन्द प्रधान दृष्टिसे देखेंगे तो आनन्द तो ज्ञानकी भाँति बाहर फैला हुआ अनुभवमें तो नहीं आता। जैसे हम दो काम करते हैं— ज्ञान करते हैं और आनन्द पाते हैं तो ज्ञान तो हमे सबत्र होता है और आनन्द केवल अपने आप होता है। तो जब हम आनन्द प्रधान दृष्टिसे देखते हैं तो हमे आत्मा अपने आपके प्रदेशोमे ही अजर आता है। लोग समझते हैं, जब चीजोको जानते हैं तो ज्ञान फैला हुआ सा नजर आता है। वह गया यह ज्ञान। ज्ञानको जटाँ चाहे मिला दे। जैसी जलती हुई टूटोको जिधर मोडो उधर ही प्रकाश होगा इसी प्रकार ज्ञानभावको जिस ओर लगा दो उस ओर ही ज्ञान ज्य तिका विस्तार बनेगा। तो जैसे ज्ञानका होना हमे बाहरमे बहुत दूर दूर फैला हुआ सा समझमे आता है? क्या आनन्दका अनुभव हमे इस देहसे बाहर भी होता है? एक प्रदेश मात्र भी हमे बाहरमे आनन्द का अनुभव नहीं होता है। ज्ञानका फैलाव तो समझमे आता है पर आनन्दका फैलाव हमारी समझमे नहीं आता। चाहे आनन्दका परिणामन दुःख रहे सुख रहे अथवा बुद्ध आनन्द रहे वह केवल मुझे अपनी सत्तामे प्रतीत होता है। तो जब हम आनन्दकी दृष्टिसे निरखते हैं तो आत्मा सबव्यापक नहीं है किन्तु अपने आपके प्रदेशोमे ही रहने वाला है। स्याद्वाद शैलीसे इसके दोनों उत्तर हो जाते हैं।

अनुभवकालमे ज्ञान स्थिति और व्यवहारकालमे प्रामाण्यका विवेचन

जब स्याद्वादसे सर्व प्रकारके उत्तर ले लेकर पदार्थका निर्णय कर लेनेके बाद जब अनुभवका काल आता है तो स्याद्वादका सहारा छूट दिया जाता है और वहाँ फिर युक्ति, वकल्प, विचार कुछ भी नहीं ग्रहण किए जाते हैं। केवल अनुभव रस ही अनुभवा जाता है। यों यह आत्मा अपने स्वभावको परख करके कैसे अपने आपमें मग्न होता है। सब विधिया इस तत्त्वज्ञानीको ज्ञात होती है। उन्हींमेंसे प्रथम प्रसङ्गमें यह बात लही जा रही है कि हमारा स्वरूप है ज्ञान और ज्ञान प्रकट होता है पर साधनसे और मग्नमें प्रमाणता भी आती है गुणवान इन्द्रियसे और जब यह ज्ञान अम्यास दशामें आता है तो प्रमाण स्वतः है और जब अपरिचित चीजको जानने हैं तो 'उसकी प्रमाणता परसे प्रकट होती है। यों ज्ञानको प्रमाणरूप परसे भी बताया और स्वतः भी बताया।

प्रमाणकी उत्पत्ति स्वतः ही माननेकी शङ्काके हृदयका समर्थन — मिथ्याज्ञानकी उत्पत्ति साधनोके दोष होनेके कारण होती है और सम्यग्ज्ञानकी उत्पत्ति साधनोमें गुण होनेके कारण होती है। इन्द्रिय और मन स्पष्ट निर्मल हो तो सच्चा ज्ञान आता है और इन्द्रिय और मनमें कोई दोष है तो मिथ्याज्ञान बनता है। सम्यग्ज्ञानका नाम प्रमाण है मिथ्याज्ञानका नाम अप्रमाण है। इस सम्बन्धमें शङ्काकार यह कह रहा था कि सम्यग्ज्ञान तो शुद्ध हुआ जाता है शुद्धके साधनोके द्वारा, पर मिथ्याज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण दोष होता है। इन्द्रिय और मनमें गुण कुछ नहीं होते, इन्द्रिय और मन साफ रहें निर्दोष रहे यह तो इन्द्रिय और मनका स्वरूप है। जैसे चौकी साफ है तो चौकीमें सफाईका गुण नहीं है, किन्तु चौकीका स्वरूप है वह कि जैसा है वैसा है। यदि इस इस चौकीपर कबूतर आदिककी बीट पड़ी हो या कोई गर्दा पड़ी हो तो चौकीमें जो यह मलिनता आयी वह दूसरे पदार्थसे आयी, पर चौकीमें सफाई होना किसी दूसरेके कारण नहीं है, वह तो चौकीका ऐसा स्वरूप है। इस प्रकार वे प्रमाणको तो परसे उत्पन्न मानते हैं और प्रमाणको स्वतः उत्पन्न मानते हैं और प्रमाणसे स्वयं उत्पन्न होनेमें वे युक्ति यह देते हैं कि बाधक कारणोका अभाव हो, साधनोके ज्ञानका अभाव हो तो स्वयं प्रमाण बन जाता है।

बाधकग्रहणभावरूप बाधकाभावकी मीमांसा—उक्त शङ्काके समाधानमें शङ्काकारसे पूछा जा रहा है कि बाधक कारणोका अभाव या दोषोंके ज्ञानका अभाव इसका अर्थ क्या है? बाधक ग्रहणमें न आये, इसीका नाम क्या बाधकका अभाव है या बाधकके अभावका निश्चय है इसका नाम बाधकका अभाव है? यदि यह कहोगे कि ज्ञानमें बाधा देने वाले कारणोका अभाव होनेका नाम बाधकाभाव है तो जहाँ विपर्यय ज्ञान होना है, जैसे पड़ी तो है साँप और जान लिया चादी, तो उस समय बाधक कारण तो कुछ नहीं है ना। जिसको भ्रान्त ज्ञान होता है तो भ्रमके समयमें उसे कोई बाधा नहीं जचती। पड़ी हो रस्सी जान ली जाय साँप, तो जिस समय कोई पुरुष रस्सीमें साँपका ज्ञान कर रहा है क्या उसके चित्तमें उस समय यह सन्देह

है कि यह साँप लगता तो नहीं है ? वह तो दृढतापूर्वक कह रहा है कि यह साँप है, यह चादी है । तो विपर्यय ज्ञान होनेके समयमे बाधक कारण नहीं रहता तो ऐसा झूठा ज्ञान भी प्रमाण बन जायगा । शायद यह कहो कि झूठे ज्ञानमें उस समय तो बाधा देने वाला ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, पर थोड़ी देर बाद ह. सकेगा तो इस ज्ञानमे इस समयमे भी बाधा नहीं है और आगे भी न होगी । यह अन्दर कैसा है इस बातको तो सर्वज्ञ जाने हम तो नहीं जान सकते उस समय, जिस समय साँपको चादी समझ रहे हैं । मिथ्या ज्ञान होने न समय कोई यह नहीं जानता कि इस ज्ञानमे आगाम काल मे क्या बाधा आयगी ? समझे कोई तो मिथ्या क्या रहा ?

बाधकज्ञानाभावनिश्चयरूप बाधकाभावकी मीमासा—यदि यह कहो कि नहीं बाधा देने वाले ज्ञानके अभावको निश्चयका नाम बाधकाभाव है, इसमे प्रमाणता आती है तो यह निश्चय क्या सम्यग्ज्ञानमे लेनेसे पहिले बनता है या बादमे ? यदि कहो कि पहिले बनता तो भ्रान्त ज्ञानमे भी प्रमाणता आ जायगी, क्योंकि ज्ञान होनेसे पहिले ही इसमे कोई बाधक कारण नहीं है यह जाना जाने लगा । यदि कहो कि सम्यग्ज्ञानमे प्रवृत्ति होनेके बाद बाधक कारणोंके अभावका निश्चय हुआ याने जैसे जाना कि इस ओर पानी है, फिर वहाँ जाकर पी चुके पानी, उसके बाद यह ज्ञान हुआ कि हमारा ज्ञान ठीक था, उसमे बाधक कारणका अभाव था । बाधक कारणके अभावका निश्चय कार्य कर चुकनेके बाद यदि होता है तो वह व्यर्थ है । कार्य तो कर चुके । जिसके लिए जाना था वह काम तो हो चुका, अब अभावके निश्चयकी भी क्या जरूरत रही ?

ज्ञानमे बाधकाभावनिश्चयके कारणकी मीमासा - अच्छा बताओ बाधक के अभावका निश्चय किस कारणसे होगा । क्या अनुपलब्धिके कारण होगा अर्थात् जो हम जान रहे हैं कुछ भी उस ज्ञानमे कोई बाधा देने वाला दूसरा ज्ञान कही बनता है कि इसका निश्चय बाधक नहीं है इस कारण निश्चय होगा । यो हो तो निश्चय क्या सबको हुआ तब काम बना या अपने आप हुआ तब काम बना । सबको तो निश्चय हुआ यह बात सर्वज्ञ जाने, और अपनेको हो तो दूसरेके चित्ताक्षी बातके साथ इसमे अनेकान्त दोष आता है इस कारण पूर्वज्ञान प्रमाण है यह इन्द्रिय और मनके गुणोंसे जान लिया जाता है स्वतः नहीं । यदि यह कहो कि दूसरा सही ज्ञान बने उससे प्रमाणता आयी तो अनवस्था हो गया । यदि यह कहो कि नहीं तीन चार ज्ञान पैदा होते हैं एक ज्ञानकी प्रमाणता लानेके लिए, फिर आगे जरूरत नहीं होती, इस कारण उसकी प्रमाणताके सिलसिलेमे और आगे ज्ञान नहीं होते हैं यह भी बिना विचारे कहा है । अरे कोई ज्ञान हो वह यदि प्रमाणरूप है तो उसी ज्ञानसे निर्णय हो जायगा कि ठीक है । शायद न ज्ञानका निर्णय हो सके दूसरा ज्ञान बनेगा वह यदि दृढ़ है तो अपने ज्ञानकी प्रमाणताका निश्चय कर लेगा और पूर्वज्ञानकी भी प्रमाणता

का ज्ञान दोपोंसे नहीं हुआ करता, ज्ञानतो गुणोंसे होता है। ऐसी बात नहीं कि दुनिया में दोष तो सदा हैं और गुण कुछ चीज नहीं है दोष न हा। इसीका नाम गुण है ऐसा नहीं। गुणमें अर्थक्रिया होती है। जैसे दोषका प्रभाव पडता है ऐसे ही गुण का भी प्रभाव पडता है। तो गुण भी है और दोष भी है। यदि गुण न माना जाय तो बतावो ये शास्त्र कैसे प्रमाण बनेंगे ? कोई गुणवानके द्वारा रचे गए हैं तब तो उन्हें प्रमाण कहते हैं। गुण कोई चीज न माने तो फिर प्रमाणकैसे बन गया ग्रन्थमें ? व्यवहारमें भी हम आप यह कहते कि उसकी बात तो हम प्रमाण मान लेंगे क्या मान लेंगे ? उसके प्रति हमें निश्वास है कि बड़ सच्चाई ईमानदारी आदिक गुण वाला है। गुण कोई चीज कैसे नहीं होती है। गुणोंसे ही प्रमाणाता आती है और दोषमें अप्रमाणाता आती है। यो इस परिच्छेदमें प्रारम्भमें ज्ञानका प्रमाणका स्वरूप कहा गया है और प्रमाणके स्वरूपका वर्णन करने वाला यह परिच्छेद अब समाप्त होने वाला है।

स्वपरव्यवसायी ज्ञानके प्रमाणत्वका परिच्छेद इसमें प्रामाणिक ज्ञान का स्वरूप बताया है, वह ज्ञान प्रमाण होता है जो ज्ञान स्वयका, भी निश्चय रखता है और परपदार्थका भी निश्चय रखता है। जैसे, मैं आप सैकड़ो हजारो वस्तुओंको राज-रोज जानते हैं। जान लिया यह घड़ी है तो ऐसा जाननेके साथ ही घड़ी है यह भी ठीक है और यह घड़ी है ऐसा जो मुझमें ज्ञान बना है यह भी ठीक है। दोनों बातोंमें दृढता ज्ञानमें रहती है। जिस ज्ञानसे पदार्थको जाना हो उसकी पक्काईमें सन्देह हा। ऐसा नहीं होता। यदि पदार्थको जानने वाले ज्ञानमें सन्देह है तो पदार्थके ज्ञानमें भी सन्देह होगा। यह पदार्थ पदार्थ है कि नहीं। ज्ञानकी प्रमाणाताके साथ ही साथ पदार्थके ज्ञानकी प्रमाणाता आया करती है और ज्ञान स्वयपर बीतता है यह तो अपने लिये प्रत्यक्ष हो रहा है। और चाहे हमें कोई ज्ञान न सके पर खुदपर बीतता हुआ यह ज्ञान चलता है इस कारण प्रत्यक्ष है।

ज्ञानाधिकरण आत्मामें ज्ञानसूक्ष्मतापरिज्ञानार्थ कर्म, विभाव आदि की चर्चा - आत्मामें ज्ञान है ना और जहा आत्मा है वहाँ रागद्वेष भी है ना और जहाँ आत्मा है वहाँ रागद्वेष भी है ना और जहाँ आत्मा है वहाँ ज्ञानावरणादिक ऽ कर्म भी लगे हैं ना। और देखिये - ज्ञानावरणादिक जो ऽ कर्म लगे है वे भूतिक है, पुद्गल है, रूप, रस, गंध, स्पर्श वाले है पिण्डरूप हैं और आत्मामें जो रागादिक विकार होते हैं उनमें रूप, रस, गंध, स्पर्श है क्या ? किसीका प्रेम सफेद हो, लाल पीला हो ऐसा है क्या ? जो भी विकार होते, मोहादिक मोह होते उनमें रूप, रस, गंध, स्पर्श नहीं है। तो अब बतलावो कि रागादिक विकार स्थूल चीज हुए या कर्म स्थूल हुए मुकाबलेतन ? आत्मामें जो रागद्वेष मोह, शोध, मान, माया, लोभ विकार बनते हैं उनसे स्थूल हैं कर्म क्योंकि कर्मोंमें रूप, रस, गंध, स्पर्श है, वे पिण्डरूप है और ज्ञान रागादिक विकारोंमें भी सूक्ष्म है, रागादिक विकार तो पुद्गल कर्मके उदय

से उत्पन्न होते हैं। उनमें बन्धन होता है। वे उपचारसे मूर्त कहे जाते हैं। पर ज्ञान भाव केवल जानकारी मात्र ये रागादिक विकारोसे भी सूक्ष्म हैं। लेकिन यह तो बतलावो कि मोटा है कर्म। किसीने देखा है अपने आत्मामें कि यह ज्ञावरण मुझमें चिपका है, यह दर्शनावरण लग गया है यह अमुक कर्म भुभमे है, किसीने ऐसा देखा है क्या ? लिखा है शास्त्रोंमें। जानते हैं ऊँगे अवधिज्ञानी और वेवलज्ञानी, लेकिन हम आपके ज्ञानमें कर्म नहीं आ रहे, श्रद्धासे, युक्तिसे कह रहे हैं। चू कि हमारा ज्ञान प्रकट नहीं हो रहा है, तो जिस कारणको पाकर ज्ञान प्रकट नहीं हो पा रहा है उस कारणका नाम ज्ञावरण है। यह युक्तिसे कहा, शास्त्रोंकी श्रद्धासे कहा, पर जैसे हम इन बाहरी पदार्थोंको प्रत्यक्ष रूपसे देखते हैं, साव्यवहारिक ढंगसे निरखते हैं क्या इस प्रकार कोई ज्ञावरणादिक कर्मोंका भी देख लेता है ? ध्यानमें पूजनमें रोज कहते कि हे नाथ मैं इन अष्ट कर्मोंको नष्ट करूँ। ये कर्म दिखते नहीं, ज्ञानमें नहीं आ रहे, पता नहीं, पर श्रद्धासे, युक्तिसे कह देते हैं।

रागादिक विकारोंकी कर्मोंसे भी सूक्ष्मता— कर्मोंका स्पष्ट भान किसीको नहीं है, लेकिन जो रागादिक विकार कर्मोंसे भी सूक्ष्म है वे सबके भानमें स्पष्ट हैं। रागभाव किसीके तत्ति उत्पन्न हो तो यह बुद्ध जानता है कि मुझे राग हुआ प्रेम हुआ, द्वेष हुआ। तो रागादिक विकार खुदके भानमें रहते हैं, और चाहे कोई इस प्रकार रागादिक विकारोंका भान न कर सके फिर भी खुदमें अनुभव हुए बिना, रागादिक भावोंका खुदमें क्षोभ हुए बिना तो रागादिक हते ही नहीं। तो कर्मोंसे यद्यपि रागादिक विकार सूक्ष्म हैं फिर भी रागादिक विकारोंका भान हम कर लेते हैं किन्तु कर्मोंका भान नहीं कर पाते।

प्रामाण्यके विषयमें चर्चित ज्ञानकी रागादिकविकारोंसे भी सूक्ष्मता— रागादिक विकारोंसे भी सूक्ष्म है ज्ञान। सो ज्ञान हमपर बुद्धपर आता है, यह यही बोलती है, यही की परिणति है, सो हम ज्ञानका भी भान प्रत्यक्ष कर लेते हैं पर पौद्गलिक कर्मोंका हम भान नहीं कर पाते। तो इससे यह स्पष्ट हुआ कि हममें हमारी जो परिणति होती है वह चूँकि मेरे अनुभवनके साथ ही बनता है अतः उसका हमें भान रहता है, अन्य चीजका नहीं। तो जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह स्वपरको जानता हुआ उत्पन्न हुआ करता है, वह ज्ञान मय्यज्ञान है तो प्रमाण है और मिथ्याज्ञान है तो अप्रमाण है। जिस ज्ञानमें सशय, विपर्यय अनध्यवसाय हो वह ज्ञान अप्रमाण है। तो जिस ज्ञानमें प्रमाणाता आती है वह प्रमाणाता स्वयमेव होती है या किसीपर साधनसे होती है ? उसके निर्णयमें इस परिच्छेदका यह अंतिम सूत्र चल रहा है कि भाई जहाँ हमें पदार्थोंका परिचय है वहाँ तो स्वतः प्रमाणाता आ जाती है और जहाँ परिचय नहीं है, अनम्यास है वहाँ परसे प्रमाणाता आती है। यो प्रामाण्यकी उत्पत्ति स्वतः भी है और प त भी है।

पूज्यश्री प्रभाचन्द्राचार्यका आशीर्वचन — इस परिच्छेदके अन्तर्गत् श्री प्रभा चन्द्राचार्य जिन्होंने परीक्षामुखसूत्रकी उत्तम टीका की है वह प्रभुस्तवनके रूपमें अथवा अपने अन्तिम आशिमके रूपमें भक्त और भव्यजनोके प्रति मित्रताका भाव सूचित करते हैं । वह श्लोकका भाव इस प्रकार है —

हे भव ! जनो ! तूम सब आ वर्द्धमान तीर्थङ्कर परमदेवका ध्यान करो । कैसे हैं वे जिनेन्द्र जो स्वयं प्रमाणरूप हैं उनका ध्यान किस प्रकारके बुद्धिमान जन कर पाते हैं, जिनकी बुद्धि सम्यक् है, सुधी है । ध्यान कहा करे ? अपने चित्तमें । जैसे जहाँ जिस समय सूर्य आ जाता है वहा अघकार नहीं ठहरता इस ही प्रकार जिस चित्त में जिनेन्द्रदेवका स्वरूप विराजमान होता है, प्रभु विराजते हैं प्रभुगुणोके स्वरूपका स्मरण रहता है उस चित्तमें विषय कषायोका अघकार ठहर नहीं सकता जिनेन्द्रदेव को, श्री वर्द्धमान प्रभुको किस प्रकार विचार करें ? युक्तिसे, ज्ञानप्रधान दृष्टिसे । वे त्रिसलाके नन्दन हैं, सिद्धार्थके लाडले हैं, इन गीतोके लिए नहीं कहा जा रहा है वह तो एक ससारकी लीला है । हर एकके मा बाप होते हैं । उससे इस भव्यका कोई प्रयोजन नहीं है । यह तो प्रभुको ज्ञानप्रधान स्वरूपसे चिन्तन कर रहा है । कैसे हैं वे प्रभु ? जीवनमुक्त हैं । यद्यपि वे इस समय सिद्ध हैं, पर तीर्थङ्करके रूपमें स्मरण किया जा रहा है तो वह तीर्थङ्कर जीते हुए भी मुक्त हैं । यद्यपि शरीरसहित होते हैं अरहतदेव, लेकिन जब ज्ञानावरणादिक घातिया कर्मोका क्षय हो जाता है तो वे मुक्त ही कहे जाते हैं ।

कलङ्करहित सर्वताभद्र विद्यानन्दमय वर्द्धमानदेवका स्मरण—ये प्रभु समस्त मनुष्योके ज्ञानोको उत्पन्न करनेवाले हैं, क्षीघ्र ही उत्पन्न करते हैं । निमित्त दृष्टिसे प्रभुशासन भव्य जीवोको ज्ञानोत्पादक कहा गया है । ये प्रभु अकलङ्कके आश्रय हैं । कोई कलङ्क इनमें नहीं है और अकलङ्क प्रभु साधु, मुनि हुए हैं, आचार्य कहलाये हैं । जिनका तत्त्वज्ञान बड़ा विशाल था । किसी भी साधुके प्रति भक्ति तब ही उमड सकती है जब साधुके गुणोका परिचय हो । अकलङ्कदेव आचार्य कैसे निर्मल विविक्त परोपकारी साधु थे ? सो लोग अकलङ्क नाटकके अध्ययनसे अकलङ्कदेवका महत्त्व जानते हैं पर उनका ज्ञान कितना अगाध था, उनकी रचनाएँ राजवातिक आदिक ग्रन्थोमें जिन्होंने पढी हैं वे अकलङ्कका महत्त्व कुछ कृत सकते हैं । ऐसे अकलङ्क मुनि जनोके जो आश्रयभूत हैं अथवा अलङ्क हैं, द्रव्यकर्म, अष्टकर्म, उनका अभाव हो सो अकलङ्क है, उसके जो आश्रयभूत हैं ऐसे ये वर्द्धमान प्रभु ये सब जनोके मनको आनन्दित करने वाले हैं और किस प्रकार आनन्दित करते हैं कि विद्या अर्थात् केवलज्ञान आनन्द अर्थात् सुख और चारो ओरसे भद्र कल्याण मङ्गलरूप इन गुणोस दूसरे जीवो को भी आनन्दित करते हैं । देखो विशुद्ध ज्ञान जगनेपर जो आनन्द जगता है वह आनन्द इन्द्रियके विषय कितने भी भोगे जायें उनमें भी प्राप्त नहीं होता । एक बालक

किमी गणितका सवाल हल कर लेनेपर जितना खुश होता है उतना खुश तो बड़ी मिठाई खानेपर भी नहीं हुआ करता । तो समन्तभद्र परमात्मा कल्याणरूप हैं ज्ञान और आनन्दके गुणोंसे जो समस्त जीवोंको आनन्दित करनेके कारण बनते हैं ऐसे वद्वमान स्वामीको हे भव्य जीव ! सर्वद्व अपने चित्तमे चिन्तवन करा ।

वद्वमानवन्दनके समय उनके शासनके अनुयायी ममन्तभद्र अकलङ्क व विद्यानन्दिका स्मरण कैसे हैं प्रभु ? दोषोंमे रहित हैं और परमागमके विषय-भूत हैं । हम यक्तियोंमे और अपने आपके स्वरूपके अनुभवसे वद्वमान स्वामीके गुणोंको पहिचान सकते हैं । उनके वचन प्रमाणरूप हैं । प्रमाण तो वे प्रभु ही हैं । उनकी ज्ञान लक्ष्मी और उनकी दिव्य ध्वनि वे सब प्रमाण स्वरूप हैं । ऐसे प्रमाण स्वरूप वद्वमान स्वामीका हे भव्य जीव ! तुम भक्तिमे चित्तमे चिन्तवन करो । यहाँ वद्वमान स्वामीके गुणोंका वर्णन करते समय तीन आचार्योंके नाम भी आ गए हैं । अकलङ्क देव, विद्यानदी और समन्तभद्राचार्य । ये तीनों ब्राह्मण थे । अकलङ्कदेव और विद्यानन्दी तो ब्राह्मण थे ही, समन्तभद्र स्वामी भ क्षत्रिय हो या ब्राह्मण हो । इनका ज्ञान बड़ा उत्कृष्ट था । जैन शासनके प्रवाहक क्षत्रिय और ब्राह्मण वर्गने विशेषतम हुए । यह तो एक जैन शासन है, जो जीव इसका आदर करेगा व ; इसका फल पायगा । वे दर्शन शास्त्रके उत्कृष्ट विद्वान थ । इनका चरित्र मृनसे ही हृदय निर्मल होता है और उनकी भक्तिके लिये हृदय गद्गद हो जाता है । उन तीनों आचार्योंके नाम भी प्रभुके विशेषणोंके रूपमे रखे गए हैं अथवा स्मरण किए गए हैं । ऐसे श्री वद्वमान जिनेन्द्रदेवको सदा चित्तमे बसावें ताकि ससारके सकट हमारे दूर हो ।

आप्त प्रभुकी मीमांसामे एक दार्शनिक ग्रन्थका निर्माण—पूज्य श्री मत्स्यमन्तभद्राचार्यने “मेरे द्वारा नमन स्तवनके योग्य कौन है” इसकी परीक्षामे आत्म-मीमांसाकी रचना की है । इस मीमांसामे प्राय सभी दार्शनिक सिद्धान्तोंका वर्णन और निर्णय है । रचनाक दूसरा नाम देवागमस्तोत्र भी है, क्योंकि इस कृतिमे सर्व-प्रथम देवागम शब्द आया है और इस मीमांसामे मीमांसा हीनकी पद्धतिमे देवस्तवन भी गौलिक होता गया है । समन्तभद्राचार्यने सर्वप्रथम कहा कि—

देवागमनभोयानचामरादिविभूतय ।

मायाविष्वपि दृश्यन्ते नातस्त्वमसि नो महान् ॥

हे प्रभु ! तुम इस कारण हमारे महान् नहीं हो सकते कि तुम्हारे पास देवों का आगमन होता है, तुम्हारा आकाशमे विहार होता है तुम्हारे ऊपर चामर छत्र आदि विभूतियाँ संभित होती हैं, क्योंकि ये सब ठाठ तो मायावी पुरुषोंमे भी देखे जा सकते हैं । तब किसीकी ओरसे प्रश्न हुआ कि प्रभु इस कारण महान् हो सकते हैं कि उनका देह भीतर व बाहर अतिशयसहित हैं । इसपर उत्तर दिया है—अध्यात्म वहिर-

येष विग्रहादि महोदय । दिव्य सत्ये दिव्यैकस्वप्नस्सि रागादिमत्सुख । देहादिकमहो-
दय तो दिव्य सत्य है, लेकिन इस प्रकारका देह तो रागादिमान देवोमे भी होता है ।
तब प्रश्न किया गया कि प्रभुने तीर्थ (धर्म) चलाया है इससे वे महान् है । तो उत्तर
मिला तीर्थकृतसमयाना च परस्परविरोधत, सर्वेषामाश्रुता नास्ति कश्चिदेव
भवेद्गुरु । तीर्थकृत आगमोमे तो परस्पर एक दूसरेसे विरोध है सो इस कारण सभी
तो आश्रु नहीं हो सकते ।

प्रभुकी महत्ताका कारण फिर समाधान किया गया कि प्रभु इस कारण
महान हैं क्योंकि दोष और आवरणकी हानि की अतिशायन (किसीमे कम दोष और
किसीमे और कम) देखा जाता है तो कोई ऐसा भी हो जाता है जिसमे दोष और
आवरण रहते ही नहीं हैं । दोष न रहनेसे वीतराग व आवरण न रहनेसे सर्वज्ञ हो
जाते हैं । ऐसे प्रभो ! आप ही हैं । आपमे दोष आवरण नहीं रहे, इस कारण आप
बड़े हैं । कैसे समझा कि इसमे दोष और आवरण नहीं रहे ? कहते हैं कि आवरण
नहीं रहे इस कारण तो आप सर्वज्ञ हैं और दोष नहीं रहे इस कारण आप वीतराग
हैं । और, जो वीतराग हुए, सर्वज्ञ हुए वे ही हमारे लिए पूज्य हैं । तो हे समन्तभद्र !
तुमने कैसे पहिचाना कि गुणोमे वीतरागता और सर्वज्ञता है ? तो समन्तभद्राचार्य
ने वह उत्तर दिया जिसमे दार्शनिक ग्रन्थकी रचना हुई ? हे प्रभो ! आप निर्दोष हो,
वीतराग हो, क्योंकि आपके वचन पूर्वापर विरोधसे रहित है, निर्दोष हैं । जैसे जिसको
बुखार आता है जुखाम होता है तो उसके वचन बढ़िया नहीं निकलते, स्पष्ट वाणी
नहीं निकलती और जब स्पष्ट बोलना होता है तो लोग कहते हैं कि अब इसका बुखार
उतर गया है, जुखाम नहीं रहा । बोलीसे आप जान जाते हैं कि अब रोग नहीं रहा ।
इसी प्रकार हे प्रभु ! आपके ऐसे वचन हैं कि जिन वचनोसे यह परख हो जाती है
कि आपमे रागादिक दोष व ज्ञानावरणादिक नहीं रहे ।

प्रभुकी निर्दोषताके समर्थक वचनोका तथ्य बतानेमे दर्शनशास्त्रक
निर्माण और प्रभुस्तवन प्रभुमे अब कोई दोष नहीं रहा । सो कैसे ? उन वचन
का व्योरा देनेके ही रूपमे सब दर्शनोका मतव्य रख दिया गया है । कोई लोग य
मानते हैं पर आपका मतव्य यह है जैसे कोई मानता है कि आत्मा नित्य है औ
नित्य एकत्व माननेपर फिर इसमे कोई काम ही नहीं हो सकता अर्थक्रिया नहीं व
सकती, विकार नहीं आ सकता । अत नित्य एकान्त ठीक नहीं बैठता फिर मोक्षव
उच्चम क्यों ? कोई कहते हैं कि आत्मा क्षण क्षणमे नष्ट होता है सो अनित्य है त
अनित्य एकान्ततामे भी न कर्म बंधना, न कर्म भोगना न कोई बंध मोक्षव्यवस्था न
रह सकती जो कि प्रतीतिविरुद्ध है । अतएव यह भी युक्त नहीं है, पर आत्मा द्रव्यदृष्टि
नित्य, पर्याय दृष्टिसे अनित्य है । इस प्रकारसे दर्शन सिद्धान्तोको रखना और स्याद्वाक्य
शैली में उत्तर देना यह प्रभुकी स्तुति है । तो प्रभुकी स्तुति करनेमे ही समस्त दर्शनो

रख दिया और उनकी समस्या भी हल कर दी ऐसे दिग्गज विद्वान समन्त भद्राचार्य थे ।

समन्तभद्रकी दार्शनिक भारतीयपर अकलङ्क देव व विद्यानन्द स्वामी की व्याख्यायें—समन्तभद्राचार्यके वचनोपर अकलङ्कदेवको इतनी रुचि थी समन्तभद्र स्वामीके प्रति अकलङ्कदेवके इतनी भक्ति थी कि उन्होंने समन्तभद्रके वचनोंकी बड़ी युक्ति और रुचिके साथ टीका की । अकलङ्कदेवके वचन विसंप्रकारके विद्वतापूरण हैं कि उनको बड़े ऊँचे विद्वान ही आसानीसे समझ सकते हैं । और देखिये समन्तभद्राचार्यके मूल श्लोकोपर अकलङ्कदेवने टीका की और उसपर विद्यानन्द स्वामीने इसतरह टीका की अपनी टीका कुछ कर लेनेके बाद फिर अकलङ्कदेवने एक वचन जोड़ दिया । फिर कुछ अपनी बात कहनेके बाद उससे लगा हुआ दूसरा वाक्य जोड़ दिया । ऐसी टीका करना बड़ा कठिन होता है । कोई गुह्यसे लिखता जाय वह सरल है किन्तु जै से वृत्तिके १०० वाक्य हैं और हम इस तरहमें बोलें या लिखें कि २५ वाक्य बोलकर एक वाक्य रखें फिर अपनी बात बोलकर २५-५० वाक्योंके बादका दूसरा वाक्य उसीमे जोड़ें और सुनने व ले पढने वाले उस समस्त निवर्धको एक रस सा पढते हैं ऐसी टीका करना कितना कठिन है, ऐसी विद्यानन्द स्वामीने टीका की । ये भी बड़े दार्शनिक विद्वान थे ।

विद्यानन्द स्वामीका स्याद्वादशास्त्रकी ओर लगावका प्रारम्भ—विद्यानन्द जी जैन धर्मके अनुयायी न थे वल्कि जैन धर्मसे इतना द्वेष रखते थे कि राजमभासे लौटकर घर आयें तो रास्तेमे एक पाश्वनाथ चैत्यालय पडता था उससे मुँह फेरकर वहाँसे निकला करते थे । जब बहुत दिन हो चुके तो एक दिन उनके चिन्तमे ऐसा कौतूहल उपजा कि हम जिससे मुँह फेरकर चला करते हैं देखें तो सही कि वहा है क्या ? तो वे चैत्यालयके अन्दर गए और वहाँ देखा तो साधारणतया देख लिया जैसे कोई दार्शनिक लोग देख लेते हैं । पश्चात् उस चैत्यालयमे एक साधु बैठे थे जो देवागम स्तत्रका पाठ कर रहे थे । संस्कृतके बड़े ऊँचे विद्वान तो थे ही विद्यानन्दस्वामी और दर्शन शास्त्रके उस समयके एक मात्र प्रतिद्वि विद्वान थे । राजसभामे उनका मुख्य स्थान था, आखिर वे थोडा उस साधुकें निकट बैठकर सुनने लगे । उन्हें बड़ा रुचिकर लगा, जो तत्त्वकी बात हो ययार्थ बात हो उसे सुनकर क्या विद्वान पुरुष उसमे रुचि न करेगा ? सुनते रहे । जब देवागम स्तोत्र समाप्त हो गया तो विद्यानन्द स्वामी बोले महाराज ! इसका कुछ तात्पर्य बताओ, अर्थ बतओ । वह साधु विद्वान न था । जैसे कुछ याद कर लिया, पाठ कर लिया, तो श्रद्धावश पाठ किया करते थे । तो साधुने कहा कि हम विद्वान नहीं हैं, विष्णु समझते नहीं हैं । इतनी बात सुनकर उनकी सरलता निरखकर उनपर और असर पहुँचा कि धन्य हैं इस धर्मके मानने वाले साधुजनको कि जिनके हृदयमे कपट नहीं, जिनका हृदय ऐसा सत्य है और प्रभाव पडुचा, देखिये ! प्रभाव डालने वाली बात द्रोती है शान्ति, मन्तोप, निष्कपटता, ऐसा जो गुण है वह प्राभाविक होता है ।

साथ ही विद्वान् हो तो उसका प्रभाव और बढ़ जाता है। तब विद्यानन्द स्वामीने कहा महाराज ! एक वार फिरसे सुना दीजिए शुरूसे अन्त तक यह देवागम-स्तोत्र । तो उन्होंने फिरसे सुनाया और वे बड़े ध्यानसे सुनते गए, क्योंकि अब उनका चित्त बदल रहा था । उस देवागमस्तोत्रके सुनते ही ज्ञाननेत्र खुल गए और जो जो कुछ विचारें उन्होंने पढी थी उन सबका सही अर्थ उनके चित्तमें धूमने लगा । अब दिल बदल गया । वहाँ फिर अन्तरङ्गसे नमस्कार करके घन्यवाद मानकर घर चले आये ।

सम्यक्शासनकी भावना अब विद्यानन्दि दार्शनिकसत्य सम्यग्ज्ञानकी भावना करने लगे और इसी धर्मचिन्तनमें उनकी रात्रि गुजरी । कुछ थोड़े समयको निद्रा आयी । निद्रासे पहिले सब कुछ निरार्थ्य करनेके बाद एक शब्दमें उनका चित्त धूमता रहा - है । अनुमान एक प्रमाण होता है और अनुमानको सिद्ध करने वाला हेतु हुआ करता है जैसे यहाँ अग्नि हं ना चाहिए क्योंकि धुवा हो रहा है । तो धुवा एक साधन है और साधनका साध्यके साथ सम्बन्ध जो बनता है, अनुमान जो बनता है उसमें कई चीजें आती हैं जैसे इस पर्वतमें एक अश, अग्नि होगी दूसरा अश, ये दोनों एक है सो इस पर्वतमें अग्नि है इसका नाम कहलाता है प्रतिज्ञा क्योंकि धुवा होनेसे यह अश हुआ हेतु । जहाँ जहाँ धुवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवा नहीं होता, जैसे तालाब, रसोईघर, ये दोनों स्पृष्टान्त आ गए, यह कहलाया उदाहरण । और यहाँ धुवा है उपनय, अतएव अग्नि होना चाहिए यह हुआ निगमन । ५ बातें होती हैं तब अनुमान बनता है पर विद्वत्जनकी सभामें बोलती तीन जरूरी हैं प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण । अब इन बातोंकी सोचते सोचते सो तो गए पर चित्तमें शब्द ही कि अनुमानके अङ्ग किन्ने होते हैं । तो निद्रामें ही म्यान आया कि तुम्हारी शब्दका समाधान उस ही चैत्यालयमें पार्श्वनाथकी मूर्ति के निषट लिखा मिलेगा । चुबह फिर दर्शन करने गये तो वहाँ दो श्लोक लिखे मिले-

अन्यथानुपपन्नत्व यत्र तत्र त्रयेण किम् ।

नान्यथानुपपन्नत्व यत्र तत्र त्रयेण किम् । १।

अन्यथानुपपन्नत्व यत्र किं तत्र पञ्चभिः ।

नान्यथानुपपन्नत्व यत्र किं तत्र पञ्चभिः ॥२॥

इन श्लोकोंका तात्पर्य यह है कि अनुमानको सिद्ध करने वाला केवल एक ही उपाय है - अन्यथानुपपन्नत्व । साध्यके बिना साधन न हो तो बस अनुमान लगा दीजियेगा । जैसे अग्निके बिना धुवा नहीं होता तो धुवा निरखकर अग्नि जान ली जाती है । ऐसे ही सब हैं । तो जहाँ अन्यथानुत्पत्ति हो वहाँ तीनसे क्या मतलब ? और जहाँ अन्यथानुत्पत्ति नहीं है वहाँ तीन क्या करेंगे ? जहाँ अन्यथानुत्पत्ति है वहाँ ५ से क्या प्रयोजन ? जहाँ अन्यथानुत्पत्ति नहीं वहाँ ५ क्या करेंगे । अर्थात् अनुमानको सिद्ध करनेमें मर्म केवल अन्य थानुत्पत्ति है । पढ़कर उन्हें बड़ी प्रसन्नता हुई ।

स्याद्वादशामनकी श्रद्धाका सत्परिणाम अब तो विद्यानन्दि विद्वानको स्याद्वादशामनपर इनकी दृढ श्रद्धा हुई कि वे अघ्यात्म रङ्गमें भी रङ्ग गए। दूसरे दिन जब राज सभामें पहुंचे तो विद्वान जनोके व्याख्या प्रतिदिन हुआ ही करते थे। आज जब विद्यानन्द स्वामी भाषण करनेको तैयार हुए तो डम शैलीने बोले कि स्याद्वादके सिवाय अन्य सब वादोवा निराकरण हो जाय। उनके १०० शिष्य विद्वान थे राजसभामें। पहिले समयमें प्रजामें राजामें विद्वान पुरुषोका अनीव आदर था। वे धनको कुछ नहीं मगभक्ते थे। विद्याका ही महत्त्व दिया करते थे। ५०० शिष्य सुनकर अबम्भा करने लगे कि आज मेरे गुरु क्या कह रहें हैं। किमीने बीचमें ही आशङ्का की तो उन्होंने तुले शब्दोंमें कहा कि हम जो कहते हैं वह यथार्थ सत्य कह रहे हैं। जिन किसीको भी शङ्का हो ता बहा कि हम उसका समाधान देंगे। बहुत देर तक बड़े जमघटमें कोई अपूर्व सभा हुई और अन्तमें फिर उस सभासे उठनेके बाद फिर न घर रहे और न सभामें आये। मीथे वनमें जाकर मुनि दीक्षा ले ली और उन विद्यानन्द स्वामीने जो टीकायें की हैं—तत्त्वार्थ ग्लोक वातिक अथवा अष्ट संहन्त्री, बड़े ऊँचे-ऊँचे दार्शनिक विद्वान भी उस रहस्यको समझनेमें व्यग्र हो जायें। जमें कि कुछ प्रसङ्गमें प्रमेय कमल मार्तण्डके दार्शनिक चर्चामें आपने सुनी ऐसे ही पहिले उनका अर्जन दर्शनसे या अन्य दर्शनमें परिचय था तो ऐसे अभ्यस्त योगी जब स्याद्वाद शैली से वर्णन करे तो उस शैलीमें और भी चमत्कार वन जाते हैं। तो जो दर्शन शास्त्रकी परम्परा यहा अब तक चली आयी है और उनमें इन विद्वानोंका प्रमुख हाथ रहा समन्तभद्र, अकलङ्कदेव और विद्यानन्दस्वामी। समन्त भद्राचार्यकी तरह मूल सूत्रकार भाणिक्यनन्दि आचार्य हुए जिन्होंने यह परीक्षामुखसूत्र बनाया।

सूर्यातिशायि ज्ञानज्योतिका प्रकाशन — अब तक इस परिच्छेदमें यह सिद्ध किया गया है कि प्रमाणका लक्षण यह है कि कि जो ज्ञान अपना और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये सो ज्ञान ही प्रमाण है। सीधा अर्थ यह समझिये कि ज्ञान प्रमाण है। ज्ञानका ही नाम प्रमाण है क्योंकि ज्ञानकी प्राप्ति करानेमें और अहितका परिहार करानेमें समर्थ है। हम हितकी बातमें लग जायें और अहितकी बातको छोड़ दें इसके लिए किमी बड़े योगीकी पूजा करें, हाथ जोड़े दूसरोका सहारा तर्कें तो ये सब भले ही एक अङ्ग बनेंगे किन्तु किसीमें यह सामर्थ्य नहीं है कि दूसरेको हितमें लगा दे और अहितसे छुड़ा दें। सूर्यका प्रकाश दूसरोको मार्ग दिखा देता है। उजैला कर दिया, सवेरा हो गया, यहाँ तक तो ठीक रहा किन्तु वह किसीको किसी अन्धे काममें लगादे और खाटे कामसे हटादे, यह सामर्थ्य सूर्यमें तो नहीं है। उजैला कर दिया, मार्गदर्शन हो गया अब कहाँ जाना है, कहाँसे हटना है, इसको तो वही पुरुष करेगा, सूर्य न करा देगा। किन्तु ज्ञान चेतन है, अतः सूर्यातिशायि तत्त्व है। अपने ज्ञान हीमें यह भी सामर्थ्य है कि वह मार्गदर्शन करा दे और हितके कार्यमें लगादे, अहितके कार्यसे छुटा दे। ज्ञानज्योति ऐसी अपूर्व ज्योति है जो सूर्यकी ज्योतिसे भी निराली है। यह ज्ञान-

अज्ञानविपदापरिहारके लिये उद्बोधन करने वाले योगिजनोका आभार अज्ञानविपत्तितो परिहारके लिये जिन आश्रमदेशोंने प्रयत्न किया है उन उनके उत्पत्तकार का कहीं तक भूल नमको है । जो अज्ञानजनोंके मनजनोंके, मायु पुरुषोंके इत्यादि उपकार किया है वे सब सामाजिक उपकारी हैं । उनका विगृह्य उपकार है । बाकी नौकिक उपकार तो एत घोंके याने उत्पत्तकार है, बन्नि कोई कोई उपकार तो इन मनुष्योंके जीवनपर परेजातीमें आने जाने याने उपकार है । और, यह ज्ञानदृष्टि आदिक ए उपकार यह समजनोंका बहुत महान उपकार है । इसी कारण प्रभाकराचार्य इन परिच्छेदोंको बनाए करते हुए अन्तमें उन तीन दार्शनिकोंका स्मरण कर रहे हैं जो प्रभाकराचार्यकी इस दृष्टिमें, इस पद्धतिमें जिनकी रचना बहुत महयोग देने वाली हुई है उन मुनिप्रयकों नमस्कार करते हुए जिन सामन्तकी भावनाएँ आशीर्वाद लोगों को दे रहे हैं प्रभाकराचार्य । इस परिच्छेदमें प्रमाणका स्वरूप, प्रमाणके लक्षणमें यह सब विशेषणोंका विवरण, प्रमाणकी मुद्रा और प्रमाणके प्रामाण्यकी उपपत्ति का बखान हुआ ।

